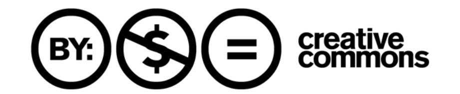


Mélanges de l'Université Saint-Joseph

Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale

Henri Lammens



MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (GRAND LIBAN)
Tome XI, fasc. 2.

P. HENRI LAMMENS, S. J.

LES SANCTUAIRES PRÉISLAMITES DANS L'ARABIE OCCIDENTALE

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH
1926

LES SANCTUAIRES PRÉISLAMITES
DANS L'ARABIE OCCIDENTALE

I

Création par Mahomet d'une langue religieuse — Le vocable « masǵid » dans le Qoran — Multiplicité des masǵid dans la Mecque païenne — Importance du sanctuaire géminé de Ṣafā-Marwa — La « 'omra » primitive — Hauts-lieux et montagnes sacrées : Ḥirā' etc. — Le culte de Qoṣayy — Le dualisme divin dans le paganisme arabe — Pourquoi le vocable « masǵid » l'a emporté sur « maś'ar ».

J'ai autrefois et très sommairement défini l'œuvre de Mahomet : une adaptation arabe du monothéisme biblique (1). Parmi les éléments de cette adaptation, il faut, croyons-nous, compter les idées et les institutions que le Prophète, « issu de la gentilité » sarrasine, النبي الامي (2), emprunta à son ancien milieu. L'islam leur devra une note personnelle et nationale, une originalité *sui generis* qui achèveront de le distinguer des monothéismes *scripturaires*. Ces emprunts disparates, ces « Reste arabischen Heidentums » (3), une opération hâtive et superficielle s'efforcera plus tard de les démarquer, pour les harmoniser avec le nouveau système religieux.

---

(1) Cf. *Une adaptation arabe du monothéisme biblique* dans *Recherches de science religieuse*, VII, 161-186.

(2) Il n'y a plus lieu, je crois, de justifier la version de *ommī* = gentil, païen.

(3) Titre de l'ouvrage bien connu de Wellhausen, 2e édition.

L'islam tentera de « supprimer les temps d'ignorance, c'est à dire les souvenirs antérieurs » (1) à l'hégire.

Examinons tout d'abord si, parmi ces débris imparfaitement dissimulés sous la réadaptation qoranique, nous n'avons pas le droit d'énumérer le concept du *masǵid* (2). Commençons par l'examiner, antérieurement à l'évolution qui devait aboutir à la création de la *mosquée*. Dans cette étude, nous utiliserons la méthode *directe*, par opposition à la méthode *régressive*. Cette dernière plus classique, procédant du connu au moins connu, produit comme une erreur de perspective. Elle favorise une illusion qui n'a que trop duré : à savoir, la perpétuité de la mosquée traditionnelle et son attribution au Prophète. Elle continue à en imposer à ceux des orientalistes qui ont négligé de rajeunir leurs fiches, depuis les temps de von Kremer et de Sprenger.

Il resterait à écrire un livre sur la formation et l'évolution du vocabulaire religieux chez Mahomet (3). Il y aurait à étudier dans le détail ses hésitations et aussi ses méprises, ses emprunts, parfois à peine démarqués, aux langues sacrées des *Scripturaires* (4). Intimement persuadé d'être l'organe d'une même Révélation, dont le Qoran n'était qu'une transcription, une rédaction « arabe, en langage clair et sans ambages » (5), il a procédé en cette matière avec la même liberté qu'à l'égard des légendes prophétiques. Ce flottement, ces tâtonnements linguistiques ne doivent pas nous surprendre. Il lutta courageusement, et non sans succès, contre

(1) Renan, *Marc-Aurèle*, 630.

(2) Toute notre première partie—la discussion relative au « masǵid » préhégirien—a été communiquée en substance au Congrès des Orientalistes d'Athènes (Pâques 1912). La dernière partie, traitant de la fin du paganisme arabe, a été composée pendant la grande guerre.

(3) Comp. Nöldeke, *Neue Beitr. zur semit. Sprachwissenschaft*, 1-30 ; J. Horovitz, *Jewish Proper Names and derivatives in the Koran* (dans *Hebrew Union College Annual* XXI) 145-227; Rich. Bell, *The origin of Islam in its Christian Environment*, Londres, 1926, p. 51 et passim.

(4) Citons les vocables *ḥanīf*, *forqān*. Pour ce dernier, voir les intéressants développements de R. Bell, *op. cit.*, 118, 121 etc.

(5) Qoran, 16, 105 ; 18, 1. · cf. Lammens, *Ṭāïf*, 7.

« la difficulté de forger des vocables bien à lui pour des pensées et des conceptions étrangères à son idiome national et à son pays » (1). Pour le réformateur qoraišite, il ne s'agissait de rien moins que de créer, de façonner de toutes pièces la langue, le style religieux inexistants en arabe. La littérature des *kāhin* ne pouvait lui fournir que des modèles bien insuffisants. Ses concitoyens prétendirent qu'il s'en était inspiré (2) et ils devaient sans doute s'y connaître. D'autre part la vivacité de la riposte, chez l'auteur du Qoran, invite à croire que l'insinuation n'a pas complètement porté à faux. Les *Ṣaḥīḥ* le montrent familiarisé avec le style des devins arabes. Il en reconnaît les ritournelles coutumières, les assonances et rimes caractéristiques chez ses visiteurs et interlocuteurs bédouins. « Voici un disciple des *kāhin* », هذا من اخوان الكهّان, observe-t-il à propos d'un de ces derniers, en soulignant l'affectation de « son langage cadencé », من اجل سجعه الذي سجع (3).

Commençons par interroger le Prophète, *testis omni exceptione major*. Si quelque part il a déposé le secret de ses préoccupations religieuses, sa pensée sur l'avenir, sur le rôle du culte au sein de sa communauté, *pusillus grex*, composée de quelques milliers de Ṣaḥābīs, inutile de consulter la *Sonna*, collection tardive des intentions que ses auteurs lui ont prêtées, après l'expansion mondiale de l'islam. Les vues du Maître à cet égard, nous avons chance de les découvrir dans le Qoran, son œuvre fragmentaire (4) mais authentique. Encore sera-t-il prudent de ne pas exagérer la valeur de cette chance. Le Prophète a beaucoup vécu d'expédients; il s'est efforcé d'écarter les solutions à longue portée. Règle générale, ce législateur précautionneux n'a légiféré que forcé par les circonstances.

---

(1) Horovitz, *op. cit.*, 184.

(2) Qoran, 52. 29 ; 69. 42.

(3) Moslim, *Ṣaḥīḥ* [2], II, 40, 15. Hanbal, *Mosnad*, IV, 94-95, 98 ; comp. une variante dans Aboū Dāoūd, *Sonan*, II, 162, 12. Formules de serment en *saǵ'* ; *Aǵ.*, IV, 151, 8.

(4) Nous ne possédons qu'une partie des sourates mecquoises.

*
* *

Dans la terminologie qoranique, on rencontre des ἅπαξ λεγόμενα -tels خاتم et ماعون (1). Le vocable *masǵid* n'est pas de ce nombre. Il s'y trouve reproduit jusqu'à 28 fois. Nous nous voyons pourtant forcé d'ajouter : abondance plus apparente que réelle ! Sans regrets, nous sacrifierions la moitié de ces mentions pour l'addition du plus mince élément descriptif, pour un détail sur la nature, une allusion à la forme, aux dimensions du *masǵid*. Que pensait à cet égard l'auteur des prolixes sourates médinoises, le styliste acharné à multiplier les variantes, à reprendre la rédaction de ses légendes prophétiques ? A-t-il même senti la nécessité d'un édifice pour les réunions cultuelles de ses adhérents ? Le vague, inhérent à la pensée de Mahomet, la déplorable influence des *kāhin* ou voyants d'Arabie, auxquels il dut demander quelques-unes de ses premières leçons de style oratoire, l'incessant flottement de la diction déconcertent, en une matière où la précision semble de rigueur. Le vocable en question, le concept qu'il représente, notre Prophète les suppose connus de tous, y compris ses adversaires, puisqu'il polémique à leur sujet avec les gentils. Nous ne nous trouvons donc pas en face d'un néologisme créé par un novateur. Les *masǵid* sont antérieurs à Mahomet. La constatation a son importance et nous prions de ne pas la perdre de vue.

Ce n'est pas tout. Sur cette trentaine de passages qoraniques, la moitié reproduit servilement la locution *masǵid al-ḥarām*. Or—notons le dès à présent — dans le lexique du *Kitāb Allah*, ce complexe *masǵid al harām* peut désigner soit l'édicule isolé de la Ka'ba, soit la Ka'ba avec les abords immédiats, avec son فناء ou parvis, soit la ville ou le territoire sacré de la Mecque (2), soit enfin tous ces concepts à la fois, à savoir toute la *Mecca sacra* de la gentilité sarrasine. Plus tard exégètes et traditionnistes essay-

(1) Qoran, 33, 40 ; 107, 7 : خاتم non pas le *dernier* mais le *confirmateur* des précédents prophètes, مصدّق لما قبله ; Qoran, passim.

(2) Par exemple Qoran, 22, 25, 26, tout le territoire sacré.

eront de préciser. Ils distingueront à la Mecque « le masǵid de la Kaʿba » (1). La plupart se contenteront d'affirmer que « tout le ḥaram est masǵid » (2).

Pour nous dégager de cette désespérante équivocité, pour éviter de nous buter contre la stérile répétition d'une même expression, susceptible, peu s'en faut, d'une demi-douzaine d'interprétations, examinons d'abord les quatre passages du Qoran où le vocable se présente sous la forme du pluriel. En retenant la graphie *masāǵid*, en la comparant avec son contexte, peut-être finirons-nous par sortir du cercle où risquerait de nous enfermer la reproduction du cliché *masǵid al-ḥarām*.

Les islamologues ont rarement à regretter le temps consacré à l'étude des passages devant lesquels l'exégèse traditionnelle manifeste son embarras. Or, l'emploi du pluriel gêne visiblement les plus subtils compilateurs de *Tafsīr*. Certains pensent s'en tirer en remplaçant la leçon *masāǵid* par *masǵid* (3). D'autres proposent d'y reconnaître « une forme dialectale, ayant la valeur du singulier ». De dialectes, il n'en manquait pas parmi la centaine de tribus qui couvraient l'énorme Péninsule arabique. C'est donc un Bédouin — mais anonyme ! — lequel devra endosser la responsabilité de cette glose audacieuse ; قد حُكي سماعاً من بعض العرب مساجد في واحد المساجد (4). Mais toutes les variations exégétiques s'accordent à conclure, que dans tous les passages il ne saurait être question que de la Kaʿba (5). Ces excentricités demeurent toujours instructives. Elles peuvent fournir d'utiles suggestions sur la direction des sondages à effectuer dans le terrain à explorer.

---

(1) Moslim, *op. cit.*, I, 531, 532 ; Ibn al-Aṯīr, *Osd*, II, 383 ; IV, 57, 1 ; Nasāʾī, *Sonan*, E, I, 112, 117 ; II, 34.

(2) الحرم كله مسجد ; Azraqī (dans *Chroniken der Stadt Mekka*, éd. Wüstenfeld), 301, bas ; *Aǧ.*, XIV, 155, 8 ; Baladori, *Fotoūḥ*, 43. Comp. Qoran, 2, 139, 144, 145, 187 ; Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Feest*, 38, n. 2. L'exposant 2 marquera la seconde édition de ce travail parue dans *Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje*, vol. I, Bonn et Leipzig, 1923.

(3) Al-Faḫr ar-Rāzī, *Tafsīr*, IV, 601 ; Baiḍāwī (éd. Fleischer), I, 380.

(4) Ṭab., *Tafsīr*, I, 375, 10 d. l.

(5) Les *Tafsīr* cités.

Au moment de la vocation de Mahomet, non seulement la discipline du *Tafsīr*, mais l'historiographie orthodoxe, par l'organe de la *Sīra*, par les rédactions variées des *Ṣaḥīḥ*, des *Sonan* et des *Mosnad*, prétend ne reconnaître dans toute l'Arabie qu'un seul *masǵid*. Nulle part énoncée explicitement, cette thèse se trouve pourtant sous-entendue, insinuée comme un postulat dans des centaines de *ḥadīṯ*, récits, où nous découvrirons sans grand effort l'existence de multiples masǵid.

Au fond du wādi, de la *Baṭḥā'*, de la cuvette formée par la dépression du val mecquois, au centre d'un parvis étriqué, de toutes parts resserré par les édifices circonvoisins (1), sur un étroit espace encombré de bétyles, de pierres dressées ou couchées — citons le *maqām Ibrahīm* — s'élevait un cube de maçonnerie, l'édicule de la Ka'ba. Avec le mur demi-circulaire du Ḥiǵr (2) et le puits de Zamzam, considérés comme des dépendances de la Ka'ba, ce sanctuaire constituait le *masǵid* par excellence, la *vieille maison*, la *maison d'Allah*. Que vise alors le pluriel *masāǵid* ? Comment concilier avec la théorie orthodoxe du masǵid unique la multiplicité insinuée par le Qoran ?

Le verset 41 de la 22e sourate mérite surtout notre attention. Ce passage a bien en vue les masǵid contemporains de l'orateur, et non ceux de l'avenir, comme voudrait le supposer une exégèse complaisante, jamais à court de gloses idoines. A côté « des couvents, des églises et des [maisons de] prières », ce texte signale « les *masāǵid* où l'on multiplie la mention du nom d'Allah ». La juxtaposition des couvents, des églises et des masǵid, puis le contexte où il est question de leur destruction, tout cet ensemble inviterait, ce semble, à ranger les *masǵid* parmi les édifices. Prenons garde de tirer des conclusions précipitées. Impossible, en feuilletant les

---

(1) Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, III, 12, 8 : Qoṭbaddīn (*Chroniken*, Wüst., III, 73) ; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 11-12. Voir notre monographie *La Mecque à la veille de l'hégire*, 1924, Beyrouth, 87 etc.

(2) Reste probable d'un sanctuaire distinct ; Iṣṭaḫrī, *Géogr.*, (éd. de Goeje), 16, 2. Sa hauteur est de 1m, 50 ; Léon Roches, *Dix ans à travers l'islam*, 297-298.

sourates, de ne pas remarquer le pêle-mêle, l'imprécision des synonymes pour désigner des édifices religieux (1). Apparemment l'auteur n'était pas familiarisé avec leur architecture. L'immense majorité — sinon la totalité — des versets relatifs aux masğid datant de la période médinoise, pourquoi n'a-t-il pas mentionné les synagogues (2) ? Un autre verset (**2**, 108) s'élève contre les infidèles (3), « empêchant dans les *masāğid* d'Allah de proclamer ce nom divin et s'efforçant de les détruire », وسعى في خرابها. Voici de nouveau le terme de destruction, se représentant à propos des masğid. Faut-il penser à une destruction matérielle, à la démolition d'une bâtisse ? Involontairement on se rappelle le fameux hémistiche, consacrant la mémoire de Qais ibn ʿAṣim.

... ولكنّهُ بنيانُ قومٍ تهدّما (4)

La mort de ce Qais (5) aurait été un désastre national, « l'effondrement du monument de gloire de sa tribu ».

Proclamer que « les masāğid appartiennent à Allah » ان المساجد لله (6), équivaut sans doute à affirmer leur multiplicité, contrairement à la théorie de la Kaʿba, masğid unique. Nous aurons à revenir sur ce verset. S'ils désignaient les mosquées de l'avenir, celles que l'islam élèvera, comme voudraient des exégètes — sans en excepter des fureteurs aussi sceptiques

---

(1) بيع et صوامع sont des *apax legomena* ; impossible de contrôler leur acception strictement qoranique ; cf. Fraenkel, *Aramaeische Fremdw.*, 274; بيعة = église, dans *Aǧ.*, XIX, 97, 11 a. d. l. est forcé. Grimme, *Zeitschr. für Assyriol.*, XXVI, 161 soutient l'étymologie sud-arabe. La synonymie صومعة = دير se trouve hors de cause ; cf. Moslim, *op. cit.*, II, 377. Cf. Soyoûṭī, *Itqān*, I, 140, haut, صلاة ,en hébreu = maison de prière. Dans Ṭab., *Tafsīr*, XVI, 113, صوامع, couvents ; بيع , églises.

(2) Le Qoran ignore le mot, donc le sens spécifique, de *kanīsa*, synagogue. Est-il compris dans صلوات , maisons de prière ?

(3) Les Byzantins (?), d'après Baiḍāwī (éd. Fleischer), I, 80. Pour le détail, voir Ṭab., *Tafsīr*, I, 375-376.

(4) *Aǧ.*, XII, 154. Comp. An-Namir ibn at-Taulab : فلن يبتني الناس ما هدما , « les hommes ne relèvent pas ce que le siècle a abattu ».

(5) Sur ce personnage, cf. notre *Moʿāwia*, 76-79, 88, 295.

(6) Qoran, 72, 18.

que Ǵāḥiẓ (1) — à quoi bon menacer les polythéistes de Qoraiś et du désert qu'ils « ne pourront pénétrer qu'en tremblant » (2) dans des édifices inexistants ? Avec quelle vraisemblance peut-on leur contester le droit d'y exercer le culte et surtout les rites du pélerinage ? Car c'est là, croyons-nous, le véritable sens de انما يعمر مساجد الله (3). Il s'agit de la *ʿomra* mecquoise et subsidiairement du *ḥaǵǵ*, pèlerinage, finalement interdits aux polythéistes par le Prophète victorieux. J'ai montré ailleurs (4) que la *ʿomra* préislamite consistait essentiellement dans des tournées, des visites processionnelles aux vieux sanctuaires, disséminés sur la surface du territoire sacré. Or, dans cette région, tous les édifices religieux sont postérieurs à la mort de Mahomet. Les masāǵid interdits aux infidèles répondent donc à un autre concept. Par les souvenirs religieux que consacraient ces sites, la Mecque n'en était pas moins ذات المساجد (5), la ville aux multiples masǵid, comme les bétyles de Waǵǵ avaient valu à ce pittoresque vallon ṯaqafite le surnom de ذات الانداد (6), locution que je crois synonyme.

Le but de cette polémique ne paraît pas douteux. Elle vise le présent, des adversaires du moment et nullement des infidèles de l'avenir ; elle s'adresse aux Qoraiśites, ennemis d'Aboū'l Qāsim. Pour lui d'abord, ensuite pour « tous ceux qui croient en Allah et au dernier Jour, accomplissent la prière et acquittent la *zakāt* » (7). Le vigoureux polémiste a fait du chemin depuis les jours où il disait : « j'ai ma religion et vous la vôtre » (8). Il réclame maintenant le droit exclusif non seulement au sanctuaire prin-

---

(1) Comp. Ṭab., *loc. cit.*, I, 377. Il s'agirait des chrétiens, « tremblant d'être punis, en pénétrant dans une mosquée par *contrebande*,» (sic) مسارقة. Pour Ǵāḥiẓ, voir plus bas.

(2) Qoran, 2, 108.

(3) Qoran, 9, 17-19.

(4) *Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamite* dans *Bull. de l'Instit. d'arch. orient.* du Caire, XVII, 39 etc.

(5) Toponyme suggestif, cité dans ʿAbīd ibn al-Abraṣ, *Divan* (éd. Lyall), ٨٢, v. 8, mais impossible à identifier.

(6) Lammens, *Ṭāif*, 28, 32.

(7) Qoran, 9, 18.

(8) Qoran, 109, 6,

cipal de la Kaʿba, mais à tous les autres *masǵid* ou lieux sacrés, répandus sur le territoire de la Mecque. Il prétend y régler seul le culte, conformément au programme qui sera développé dans la sourate de la *Barā'a* (1). Il revendique très particulièrement عمارة المسجد الحرام (2), à savoir le droit de surveiller, au besoin, de réformer, l'exercice de la *ʿomra*, à la Mecque. Puisque ces lieux « appartiennent à Allah », ils doivent revenir à son fondé de pouvoirs ici-bas. Telle est « l'intimation d'Allah et de son Envoyé », اذان من الله ورسوله (3). A ce dernier, il appartient de les administrer et de les desservir désormais.

Qu'on ne lui oppose pas la *siqāya* (4) du puits de Zamzam et les autres privilèges des grandes familles qoraiśites. Contre le droit imprescriptible d'Allah les patronages locaux ne sauraient prévaloir. Sans ambages, il annonce sa ferme intention de n'en plus tenir compte. Dès maintenant, il proclame la caducité de ces prérogatives, ou, si l'on aime mieux, il entend les subordonner à la réorganisation, préparée par lui, du monothéisme abrahamique. Sans rien précipiter, il se réservera, à cet égard, de prendre conseil des circonstances (5). Il n'aura garde de se mettre à dos les groupes les plus influents de sa ville natale. Il tenait à affirmer son droit. Dans la future Jérusalem de l'islam, il ne se contente pas de posséder la basilique principale, la *mater omnium ecclesiarum*, il réclame pour lui les stations, les chapelles élevées le long de l'itinéraire traditionnel de la *ʿomra*, tous les sanctuaires enfin de la métropole religieuse et ceux

---

(1) Qoran, 9, 3 etc., 17 etc.

(2) Qoran, 9, 19.

(3) Qoran, 9, 3, *ʿImāra* n'est plus compris ; ce serait l'interdiction de tout mot malsonnant dans le masǵid ; *Osd*, III, 109, bas. Le sens de *ʿomra* s'est également obscurci ; Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest* ^{2}, 78. Comp. ce scolion intéressant sur Ibn Hiśām, *Sīra*, 740, 9 : العمرة مشتقة من عمارة المسجد.

(4) Sur la *siqāya* des Hāśimites comp. les vers (sont-ils authentiques ?) de ʿAbbās ibn Mirdās: *Aǵ.*, XVI, 65, 8-9. Comp. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage de la Mecke* (Paris, 1923), 87.

(5) Il supprimera les *nasi*, chargés de la rédaction du calendrier ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 30 ; Azraqī, Wüst., 125. Ce n'étaient pas des Qoraiśites.

du *ḥaǵǵ* annuel. A ces réclamations impératives il ajoute des menaces. Devenu maître du ḥaram mecquois, il se souviendra de ses ennemis. Jadis ils ont paralysé la liberté de sa propagande. A son tour, il leur y rendra l'existence pénible, il ne les perdra pas de vue, « ils n'y pénètreront plus qu'en tremblant » (1). Ici encore, il demeure interdit de penser aux conventicules et au culte islamiques. Les païens de Qoraiś ne se souciaient pas d'y prendre part (2).

Dans tous ces exemples, l'emploi du pluriel devait gêner les érudits musulmans, partisans de l'unicité du masǵid, la Ka'ba.

Au dire de l'honnête Ibn Ḥanbal, l'auteur très orthodoxe du *Mosnad*, où nous avons tant de fois puisé, « les *masāǵid* sont les *sept membres du corps humain* lesquels concourent à l'acte de la prostration rituelle »(3). Avec non moins de gravité, des commentateurs affirment que ce pluriel désigne toute la terre, à moins que ce ne soit le Ka'ba, « parce qu'elle est la *qibla* des mosquées ». D'autres proposent de comprendre شيء من المساجد « l'une ou l'autre mosquée », et de nouveau ils nous ramènent au sanctuaire mecquois, « parce que qui le visite est censé visiter tous les autres » (4). Tant d'assurance, ce mélange de subtilité et de réalisme amusent prodigieusement le spirituel Ǵāḥiẓ (5). Il ricane en dessous (6), selon son habitude ; mais il prend soin de s'abriter derrière l'autorité d'Aboū Isḥāq (7):

(1) Qoran, 2, 108.

(2) A mon avis, l'interdiction de participer visait les non-Qoraiśites, cf. Qoran, 9, 28. Les païens ne furent pas expulsés de la Mecque, après le *fatḥ*. Nombre de Qoraiś sont demeurés païens jusqu'à la mort du prophète. Ils manquèrent alors d'entrainer la défection de toute la cité.

(3) *Mosnad*, I, 255 ; cf. I. S. *Ṭabaq.*, VI, 211, 1 ; *Tāǵ al-'Aroūs*, II, 371.

(4) Baiḍāwī, *op. cit.*, I, 362.

(5) *Ḥaiawān*, I, 168 ; Balāḍorī, *Ansāb*, 583, *b* ; à propos d'Ibn Molǵam, assassin de 'Alī, كان . . . مسجدًا يعنون ان في وجهه اثر السجود : *masǵid* signifierait le front marqué par les traces de la prostration ; cf. *Osd*, IV, 38, traces des prostrations au front d'I. Molǵam.

(6) Sur ses idées philosophiques, cf. M. Horton, *Die philos. Systeme der spekulat. Theologie im Islam*, 320 etc.

(7) Comme il m'est inconnu, je renvoie à Schwally, I. S. *Ṭabaq.*, II², introduction p. 14 ; Aboū Yoūsof, *Le livre de l'impôt foncier*, trad. d'E. Fagnan, p. 12, n. 9 ; Ḏahabī, *Mīzān al-i'tidāl*, E, III, 341.

« Il sera prudent, nous dit-il, de se défier de ces commentateurs, posant en docteurs devant la galerie et dissertant sans connaissance de cause. Plus la glose est grotesque, plus elle acquiert d'importance à leurs yeux. 'Ikrima Al-Kalbī, as-Saddī... tous à mettre dans le même sac ! Comment admettre leur commentaire de cette parole du Qoran : *les masǵid appartiennent à Allah* ? A les en croire, il ne s'agirait pas des mosquées où nous prions, mais du front et de tous nos membres (1), qui interviennent dans la prostration ». Ǵāḥiẓ nous montre une fois de plus l'embarras de l'exégèse traditionnelle en face du pluriel *masāǵid*, mais malgré tout son esprit, il ne nous avance pas vers une solution plausible.

*
* *

Tous les versets, contenant le pluriel, prescindent de l'existence des futures mosquées et visent exclusivement le territoire sacré, antérieurement au *fatḥ*, reddition, de la Mecque. Ainsi l'établissent le contexte et la polémique dirigée contre les polythéistes de Qoraiš, détenteurs de ces lieux. Ces discussions sont contemporaines de la période où, de Médine, Mahomet guettait la conquête de sa ville natale et préparait les siens, Anṣāriens et *Émigrés*, à cette éventualité. Libre aux *moḥaddiṯ*, traditionnistes, de se laisser absorber par la contemplation morose de la Ka'ba, par la théorie du monothéisme abrahamique. Cette exégèse surannée nous ferait perdre de vue les autres souvenirs religieux de la Mecque. Or, ces souvenirs abondaient dans la métropole du Tihāma et l'attraction qu'ils exerçaient luttait avec succès contre le prestige attaché à « la vieille maison ».

J'ai rappelé plus haut le nom de Jérusalem. Ainsi la future cité

---

(1) Comp. Moslim, *op. cit.*, I, 188-189 : 'امِرتُ' ان اسجد على سبعة اعظم (Mahomet) ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, I, 24, 2 ; Nasā'ī, *Sonan*, E, I, 165, 166, 167 ; Boḫārī, *Ṣaḥīḥ* (éd. de Stamboul), I, 197, 198, 199 : Dārimī, *Sonan*, 174. Enumération des « sept membres » de la prostration ; Moslim, *loc. cit.*

sainte de l'islam et même les lieux sacrés, voisins de la Mecque, possédaient chacun plusieurs sanctuaires. On y retrouvait toute une collection de bétyles et de fétiches : *anṣāb*, stèles, pierres dressées, *manāzil*, stations... (1). C'est toujours sous la forme du pluriel que nos textes les mentionnent. Il faut y reconnaître autre chose qu'un rapprochement fortuit avec le pluriel *masāǵid* du Qoran. « Je jure, dit Zohair (2), par les stations de Minā », اقسمتُ بالمنازل من مِنى . Rien de plus fréquent dans la vieille poésie que d'entendre attester les *anṣāb*, les stèles ou fétiches, « couverts du sang des victimes immolées ». Autant de sanctuaires où l'on sacrifiait, de lieux consacrés dont on invoquait par serment le caractère religieux (3). Le tumulte qui présidait à ces cérémonies païennes, l'agitation des fidèles qui y prenaient part, rappelaient à l'auteur du Qoran (4) le spectacle qu'offrirait le Jugement dernier. L'impression lui en était restée très vive, on le voit.

J'en atteste mon Seigneur (5) *et les « anṣāb » ensanglantés, près des monceaux (ǵamarāt) de pierres sacrées ;*

فأقسمُ بالذي قد كان ربّي   وانصابٍ لدَى الجمرات مَغْرِ (6)

Les dévots exécutaient le *ṭawāf*, la ronde rituelle, autour des *ǵamarāt* (7) et y ajoutaient une ou plusieurs pierres (8). Le recours au serment

---

(1) *Mawāqif*, haltes, *ǵamarāt*, pierres amoncelées... tous les monuments du *Steinkult*, litholâtrie, bédouin.

(2) Ahlwardt, *Ancient poets*, **14**, 6. Même serment repris par le poète ṭā'ite Qais ibn Ǵarwa : واقسم جهدًا بالمنازل مِن مِنى .

(3) Wellhausen, *Reste*, 128.

(4) 70, 45.

(5) قد كان ربّي, celui qui « fut » pour qui « est » mon Seigneur. Même emploi que dans le Qoran du parfait au lieu du présent.

(6) Ibn Hišām, 534, 14. Il n'en garantit pas l'absolue authenticité. Il lui suffit que la pièce compte parmi اصحّ اشعار اهل بَدْر (*ibid.*, 534, 1-2). Elle a certainement été composée — si imitation il y a — avec des centons anciens et des tournures archaïsantes, comme l'emploi de كان , à savoir du prétérit à la place du présent.

(7) Wellhausen, *Reste*, 111.

(8) Comme ils le feront au tombeau des grands ancêtres ; cf. *Bétyles*, p. 93 etc.

trahit le caractère religieux de ces monuments *litholâtriques*, de même que le pluriel indique leur multiplicité (1). Cette induction se présente spontanément à l'esprit. Malgré notre documentation, lamentablement fragmentaire, sur la mythologie qoraišite et ḥiǵâzienne, il nous sera donné d'enregistrer plus loin d'autres précisions à cet égard.

Gardons-nous de confondre la Ka'ba avec une chapelle ou même avec un édifice proprement dit. Assurément les campagnes de nos pays conservent de très humbles spécimens de l'architecture religieuse. Mais en dépit de leur pauvreté, de leurs apparences frustes et caduques, ces monuments de la piété populaire se rattachent à l'art de bâtir et exhibent les éléments essentiels des « maisons de prière ». Rien de pareil à la Ka'ba. Longtemps ce bloc de maçonnerie ne posséda pas même un toit. On pourrait à la rigueur le rattacher à la catégorie des *aedicula,* mais dans le sens *technique* de ce vocable emprunté à l'archéologie classique, à savoir : niche destinée à abriter une image ou statue divines (2). Au Ḥiǵâz, les fétiches ou bétyles remplaçant les effigies, la Ka'ba servit, pour ainsi parler, de châsse, d'écrin à la pierre-noire. Celle-ci était le fétiche principal — mais non le seul (3) — débris archaïque du bétyle primitif, un analogue, croyons-nous, des *masgidā* nabatéennes. Rien ne s'oppose à ce qu'elle ait été jadis un *bait* mobile(4), un bétyle destiné à être porté en procession. Avec sa dépendance immédiate, le Ḥiǵr (5), l'édicule de la Ka'ba constituait le centre des attractions religieuses, le principal reliquaire, à la Mecque. Dans la Ka'ba, tout était sacré et devenait « un objet de vénération », ليس من البيت شيء مهجور ; comprenons que tous ses fétiches, *rokn,*

(1) Comp. Ibn Hišâm, *Sîra*, 173, 11 etc. Vers apocryphes et archaïsants d'Aboû Ṭâlib.

(2) Pauly-Wissowa, *Real Enzyklopaedie*, I, c. 446, s. v. *aedicula*.

(3) Pour l'époque moderne on peut voir Burckhardt, *Voyages*, I, 183 ; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 16, 21.

(4) Cf. nos *Bétyles*, 41 etc.

(5) Encore appelé جدار et جدر ; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ* (éd. Krehl), I, 400, 401.

méritaient de recevoir un culte ; ليس من اركانه شيء مهجور (1). Aussi, antérieurement à la réforme monothéiste de Mahomet, les dévots promenaient-ils leurs lèvres et leurs mains sur les quatre façades de la Kaʿba, aux prééminences, aux saillants marqués par les emblèmes divins que la piété des générations précédentes y avait fixés et enchassés.

*
* *

La Kaʿba a-t-elle toujours joui de cette primatie (2) dans l'histoire religieuse de la Mecque préislamite ? J'avoue n'en être pas convaincu, en dépit, ou, si l'on préfère, à raison même des efforts déployés par l'orthodoxie pour nous en persuader. Il est certain que le groupe Ṣafā-Marwa résista à toutes les attaques dirigées contre les anciens sanctuaires qoraiśites. Il occupait une place trop considérable dans l'histoire de la cité. Je le soupçonne d'avoir jadis contrebalancé l'influence de la Kaʿba. Ne l'aurait-il pas même éclipsé quelque temps, de même qu'il la dominait par sa situation hypsométrique ? Dans l'entourage de Mahomet, un clan de zélotes non-qoraiśites semble bien avoir souhaité, sinon la destruction, du moins la désaffectation (3) de cette ancienne citadelle du paganisme qoraiśite (4). La pratique du *ṭawāf* (5), au sanctuaire *géminé* de Ṣafā-Marwa, causait à bon droit des scrupules à ces croyants logiques, parce qu'il suppose la présence d'un *bait*, d'un bétyle divin, donc un concurrent au *bait Allah*, à la Kaʿba. L'avisé Prophète hésita d'abord à les suivre dans cette voie, parta-

(1) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 94-95, 98 ; Boḫārī, *op cit.*, I, 406. Dictons souvent attribués au calife Moʿāwia. Ils rendent, sans doute, l'ancienne conception qoraiśite. Sur le culte des *rokn*, cf. nos *Bétyles*, 74-75.

(2) Que lui disputa d'abord le sanctuaire deʿArafa ; cf. Wellhausen, *Reste*, 92.

(3) Ajoutez : la suppression de la ʿ*omra* ; Moslim², I, 468, 15.

(4) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (éd. des Indes), II, 121, 6 etc.

(5) A *ṭawāf* on substitue parfois سعى, comme moins compromettant ; Tirmiḏī, I. 181 ; Moslim, *Ṣahih*, I, 489-490. On emploie aussi, à propos de Ṣafā-Marwa, les locutions طاف ب et طاف بين ; Nasā'ī, *Sonan*, II, 20, 21, 37.

gé entre ses tendances monothéistes et la crainte de s'aliéner les sympathies de ses concitoyens de Qoraiś.

Selon son habitude, il prit le parti de temporiser. Il chercha un moyen-terme, un compromis. Il abandonna à Allah (1) le soin d'intervenir, de prévenir les conséquences d'une mesure compromettante pour la politique d'apaisement qu'il poursuivait avec tant de persévérance. A partir du *fatḥ* de la Mecque, Allah collabore activement au تألف القلوب, à « l'union des cœurs » ; il travaille à « rallier » autour de son Envoyé ses concitoyens récalcitrants. Les *nasi*, chargés de la rédaction du calendrier préhégirien, n'étaient pas Mecquois. Il pourra, sans provoquer d'éclat, supprimer cette institution. Mais il ne voulait pas entrer en conflit avec ceux des patriciens qoraiśites qui paraissent avoir exercé sur le sanctuaire de Ṣafā-Marwa (2) une sorte de patronat (3). Il redoutait d'effaroucher intempestivement le patriotisme ombrageux de ses sceptiques compatriotes. Depuis la reddition de leur ville, ils flairaient partout l'odieuse intervention de Médine, les suggestions des *Compagnons* anṣāriens.

Quand on passe au crible de la critique certains passages des *Ṣaḥīḥ*—celui de Moslim par exemple—on aboutit à des conclusions déconcertantes pour la théorie du *masǵid* unique. Ainsi, à Ṣafā et Marwa, se pratiquaient exactement les rites en honneur autour de « la vieille maison », située dans la dépression du Baṭḥā'. On y accomplissait la septuple tournée, *ṭawāf* (4), la coupe des cheveux (5). On y immolait des victimes (6), pra-

---

(1) Cf. Qoran, 2, 153.

(2) Mentionné dans des poésies archaïsantes, soi-disant contemporaines de l'hégire ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 173, bas ; 317, bas.

(3) Cf. nos *Bétyles*, 57.

(4) Nasā'ī, *Sonan*, II, 15, 43 ; Qoran. *loc. cit.*, يطوّف بهما . Pratique licite, même après avoir accompli ses dévotions à la Ka'ba, مَن حجّ البيت او اعتمر ; Qoran, *loc. cit.* Il est vrai que حجّ البيت peut signifier simplement accomplir le pélerinage.

(5) Exemple du Prophète ; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 96, 97, 98 ; Tirmiḏī, *op. cit.*, I, 181. Il s'agit de « circumambulations » autour des bétyles locaux.

(6) Moslim, *op. cit.*, I, 88, 15 ; 468, 475 ; 481, bas ; 485, bas.

tique tombée en désuétude auprès de la Ka'ba (1). Craignait-on de transformer en abattoir l'étroit parvis où les principaux clans de Qoraiś possédaient leur *nādi* ou club ? Depuis le *fatḥ* de la Mecque, on voit ce rituel accompli intégralement autour du *bait* et des bétyles vénérés à Ṣafā-Marwa. La Tradition n'a pu se résigner à en prendre son parti ; elle s'est sentie atteinte dans sa sollicitude pour la Ka'ba, pour le sanctuaire unique du monothéisme abrahamique restauré par Mahomet. Ne pouvant supprimer les rites accomplis par le Prophète en personne, elle s'efforcera par des artifices de rédaction d'atténuer l'ampleur, la signification de ces gestes ; elle substituera la course, سعى (2), au *ṭawāf*, tournée (3). Elle réduira à une seule les sept circonvolutions du Maître (4). Elle voudrait surtout le manœuvrer, l'amener, au cours de ces pieux exercices, à se tourner vers la Ka'ba (5). Cette volte-face sauverait, pense-t-elle, la situation (6). A tout prix, il fallait éviter le soupçon que les hommages du Prophète aient pu s'adresser aux *bait*, aux bétyles locaux (7) de Ṣafā-Marwa, devant lesquels il venait de s'abandonner aux plus exubérantes manifestations de la dévotion arabe.

La Mecque possédait une longue liste de lieux sacrés, de stations secondaires, de modestes *édicules*, petits *bethels*, objets du culte officiel (8).

---

(1) Le sacrifice de 'Abdalmoṭṭalib (Ibn Hiśām, 100) est un apocryphe ; comp. les réflexions d'I. Hiśām, 100, 3-9. Le Qoran 5, 96 ; 22, 34 recommande de sacrifier à la Ka'ba ; mais je ne vois pas que Mahomet s'y soit conformé.

(2) Laquelle primitivement relevait de la 'omra, procession.

(3) Synonymie intentionnelle ou arbitraire de سعى et de طاف ; Bagawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, I, 133 ; Moslim, I, 485. M. Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*², 72, rapproche très pertinemment le hollandais « ommegang = optocht (processie) ». C'est le même processus linguistique.

(4) I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 125, 2 ; comp. p. 88 ; Moslim, I, 490.

(5) Bagawī, II, 134 ; Tirmiḏī, 186, bas ; Moslim, II, 85.

(6) A Ṣafā, il est maintenant requis de s'orienter vers la Ka'ba ; Śāfi'ī, *Kitāb al-omm*, II, 178, 4 ; cf. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, 227.

(7) Moslim, I, 468 ; II, 87, bas. On signale deux حجر, pierres, vénérées à Ṣafā-Marwa ; Ṭab., *Tafsīr*, II, 26, 11 a. d. l.

(8) Principalement au temps de la '*omra* qoraiśite.

Nous venons de nommer Ṣafā et Marwa, sauvés par une intervention d'Allah, à la suite de discussions sur lesquelles il y aura lieu de revenir. D'autres ont été passés sous silence par les chroniqueurs mecquois, parce que leur existence cadrait mal avec leurs préjugés et aussi parce que le Qoran n'a pas jugé à propos de les mentionner. L'intérêt de la Tradition musulmane et du Qoran se concentrent d'ordinaire sur les mêmes points ; la première se bornant à paraphraser anecdotiquement le second.

Dans le *Culte des bétyles*, j'ai étudié l'organisation des cortèges religieux dans la Mecque préhégirienne. On se rendait processionnellement de quartier en quartier, comme font de nos jours les troupes de pélerins musulmans, guidés par les *moṭawwif*. C'était la *'omra* primitive. Elle avait lieu, de préférence, au mois de Raǵab (1). On évitait de la laisser coïncider avec les fêtes du pélerinage annuel. Sur le parcours, le cortège s'arrêtait, pour les vénérer (2), devant les bétyles, devant les stèles, toutes les divinités archaïques des tribus, les Ǵorhom, les Ḫozā'a etc. qui avaient jadis occupé la contrée. Selon l'importance des sanctuaires, auxquels s'attachent maintenant des souvenirs musulmans (3), on y renouvelait le *ṭawāf*, la tournée rituelle, *mas'ā*, un ensemble de courses ou de manœuvres gymnastiques entre deux ou plusieurs bétyles (4), comme au sanctuaire géminé de Ṣafā-Marwa. On terminait par le *woqoūf*, par l'arrêt au *manḥar*, lieu du sacrifice. C'était comme « la communion générale »; toute l'assistance devant y prendre part, dans un repas rituel.

Cérémonial compliqué et généralement incompris, du moins à l'époque où nous le considérons (5). C'était le résultat d'un syncrétisme, résu-

---

(1) *Bétyles*, 78.

(2) Nombreuses pierres encore vénérées ; *Chroniken*, Wüst., III, 46 etc.; Ibn Baṭṭoūṭa, *Voyages*, I, 306; Burckhardt, *Voyages*, I, 167-168 ; Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest* [2], 82.

(3) Du prophète et de sa famille.

(4) Comme pour les mettre en relations. Au lieu de طاف ou trouve aussi دار ب. Cf. مُدوّر مُطوّف ; 'Amir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, (éd. Lyall) **11**, v. 9 ; fragment 8 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 143 ; comp. 51, bas ; 54, 55 ; Amroulqais, *Mo'allaqa*, v. 58.

(5) Pour la conception de la *'omra*, je me sépare de Snouck Hurgronje, *Feest*[2], 80.

mant toute l'histoire de la cité, depuis les jours lointains où les premiers Ismaélites étaient venus se fixer autour du puits de Zamzam. A la veille de l'hégire, l'évolution paraît s'être terminée par la subordination des autres sanctuaires, des *naṣb, bait, masǵid* de quartier, à la Ka'ba, vraisemblablement le *bethel* des clans aristocratiques, celui des « Qoraiś du Baṭḥā », قريش البطحاء, par opposition aux «Qoraiś des faubourgs », قريش الظواهر. La Ka'ba accostait de fort près le *Dār an-nadwa* (1), monument difficile à classer, mais intimement rattaché à la mémoire de Qoṣayy, l'ancêtre des familles nobles de la Mecque (2). Sur la *placette* entourant la Ka'ba, s'ouvraient les cercles, *nādi* ou *maǵlis*, les plus réputés de Qoraiś, lieux de réunion et de discussion pour les Aboū Lahab, les Aboū Sofiān, les Aboū Ǵahl, toutes les fortes têtes de la république. La présence habituelle de ces personnages aux abords immédiats du sanctuaire (3) atteste moins leur piété que le caractère mixte, malaisé à définir, de ce parvis, à la fois maǵlis et masǵid, forum et lieu saint.

La prééminence de la Ka'ba s'était définitivement affirmée, le jour où la pierre noire, primitivement un *bait* mobile (4), se vit incorporée, à côté d'autres, dans les flancs du modeste et archaïque édicule. Devenu le palladium des Qoraiśites, il ne tarda par à éclipser les souvenirs religieux, même les plus anciens ; sans doute à cause de son voisinage de Zamzam. Il prima le *Ḥiǵr*, le *Ḥaṭīm* (5), le *Maqām Ibrahīm* (6) — bétyle laissé en

---

(1) Sa façade regardait la Ka'ba ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 39, 19 ; Ibn Ǵobair, *Travels*[2] (éd. de Goeje), 181, 18.

(2) Elles font plus ou moins ostensiblement bande à part des « Qoraiś du dehors » et des « Aḥlāf » ; cf. monographie de *La Mecque*, pp. 50-62.

(3) Par ex., au Ḥiǵr ; *Osd*, IV, 55, 56, 58, 149. Nous y reviendrons. Voir Moslim, *op. cit.*, II, 91 ; I. Hiśām, *Sīra*, 472, 1 ; *Aǵ.*, IV, 18-19 ; XVI, 65 ; *Osd*, II, 46 ; Boḫārī, *Ṣaḥīḥ* (Stamboul), I, 65 ; Lammens, *La Mecque*, 175, 226.

(4) Cf. *Bétyles*, 40 etc.

(5) Azraqī, Wüst., 267 ; nos *Bétyles*, 76 etc.

(6) Faut-il ajouter Al-Ḥazwara, موضع يلي البيت ? Bakrī, *op. cit.*, 278, 279 ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāïa*, I, 224. Mentionné par la poésie préhégirienne: Yāqoūt, *Mo'ǵam*, Wüst., II, 262 ; Gaudefroy-Demombynes, *Pélerinage*, 72, n. 5, lequel orthographie « Hazūra ».

place à côté de la Ka'ba — enfin tous les autres fétiches éparpillés dans les quartiers et les faubourgs. La permanence de ces bétyles, les hommages qu'ils continuent à recevoir dans des sanctuaires, partiellement désertés, mais non déclassés, jettent le désarroi dans les théories harmonisantes des érudits de l'islam et des tenants du monothéisme abrahamique. Nous négligeons la légende maladroitement impérialiste laquelle présente la Ka'ba comme le Panthéon de l'Arabie et accumule 360 fétiches ou idoles à l'intérieur de l'édicule ou sur son étroit parvis (1).



Parmi les lieux de culte qoraiśite, il faut accorder une mention aux hauts-lieux, aux montagnes sacrées, celles-ci en nombre considérable (2) : Ḥirā' (3), Aboū Qobais, Ṯabīr etc. Souvent un édicule les couronne, à côté d'un arbre sacré. Ces *excelsa* furent, à partir de l'hégire, graduellement condamnés à l'oubli, ou bien, dans le but de les déprofaniser, on se décida à y localiser des épisodes empruntés à la vie du Prophète. Ce dernier souci permit à la Tradition de combler les lacunes, de masquer le vide de la *Sīra* pendant la période mecquoise. Jadis on se montra plus conservateur, plus attaché aux souvenirs du passé. Nous avons à cet égard le témoignage des poètes. « Ils jurent par celui dont les pélerins de Qoraiś visitent les sanctuaires et par les lieux saints qui couronnent le Ḥirā' ».

فانّي والذي حجّتْ قريشُ   محارمَهُ وما جمعتْ حِراءُ (4)

---

(1) Moslim, *op. cit.*, II, 85, 86 (variantes نصب et صنم) ; *Osd*, I, 300, statues plombées ! Légende admise avec des restrictions par Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 43, 56.

(2) *Chronken*, Wüst., III, 447-448 etc. Pour leur situation voir Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 22 ; comp. Samhoūdī, *Wafā' al-wafā'*, II, 109.

(3) A un parasange de la Mecque ; Ibn Baṭṭoūṭa, *Voyages*, I, 337. Actuellement Ǵabal an-noūr ; sa forme conique ; Burckhardt, *Voyages*, I, 79, 236, note 1. De son sommet, 'Abdalmoṭṭalib aurait maudit les Abyssins envahisseurs ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 56, 7 ; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, VII, 60.

(4) Bakrī, *op. cit.*, 273; Ya'qoūbi, *Hist.*, I, 279, 1 (qui orthographie حرى) ; *Aǵ.*, XVI, 64, 14 ; Ibn Ǵobair, *op. cit.*, 113.

Le nom de Ḥirā' figure dans les serments, ajoutés au bas des traités d'alliance entre les tribus pour en consacrer l'inviolabilité. Le poète solaimite Ḥofāf ibn Nodba mentionne en même temps que le Ṯabīr « les deux *rokn* » ou bétyles de Ḥirā' (1). Son sommet — une sorte de Gelboé qoraiśite (2) — servait également de théâtre aux imprécations solennelles, prononcées contre les ennemis de la Mecque (3). Mais son aspect était notablement plus austère que le massif de Samarie, à l'encontre des affirmations de Sprenger lequel transforme le Ḥirā' en lieu de villégiature à l'usage « des Mecquois trop peu fortunés pour visiter la fraîche Ṭāif » (4). Un véritable haut-lieu, si l'on peut se fier aux renseignements traditionnels, lesquels lui substituent parfois le Ṯābīr et le Ṯaur (5) et jonglent avec ces toponymes comme ils se le permettent ailleurs avec les chiffres.

Sur sa cime affreusement dénudée, dominant des gorges béantes, dans les sombres cavernes ouvertes le long de ses flancs tourmentés, « paysage à souhait pour se procurer des visions » (6), les Qoraiś de la gentilité se seraient livrés aux pratiques du *taḥannoṯ* (7). Cet archaïque vocable est censé désigner une méthode d'entraînement à l'ascétisme, je ne sais quelle spiritualité arabe, un ensemble d'exercices pénitentiels, lesquels contrastent violemment avec ce que nous connaissons de la courte dévotion, du caractère réaliste et sensuel de ces sceptiques trafiquants (8). Ces édifiantes descriptions doivent rendre moins invraisemblable la religiosité

---

(1) *Aġ.*, XVI, 143, 11. Remarquez le *dualisme*.

(2) Cf. II *Rois*, 1, 21.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 56 ; cf. nos *Aḥābīś*, 456.

(4) Cf. notre *Ṭāif*, 49-50.

(5) La tradition médinoise transporte le Ṯaur daus l'oasis des Anṣārs ; voir la discussion dans Samhoūdī, *Wafā'*, I, 64-65.

(6) Sprenger, *Moḥammad*, I, 296-297.

(7) Balāḏorī, *Ansāb al-aśrāf* (man. de Paris) 63 *a* ; *Aġ.*, XVI, 64 (si la pièce est authentique) : Ḥirā'=montagne quelconque, من سَهلِها وحِرائها . 'Abdalmoṭṭalib y aurait, le premier, « pratiqué le taḥannoṯ » pendant le Ramadan (*sic*) ; Balāḏorī, *Ansāb*, 49, *b* ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 152, 1.

(8) Voir pourtant Wensinck, *Arabic New Year and the Feast of tabernacles*, p. 8 etc.

attribuée aux *Ḥoms*, préparer le lecteur à admettre l'existence et le rôle des *ḥanīf*. On fera bien de les laisser en compte à la littérature de la *Sīra*, laquelle les utilisera pour amorcer le récit des premières révélations qoraniques. Légendaires ou non, elles attestent le rôle *cultuel* du Ḥirā' dans le *dīn* de Qoraiś, constatation qui seule nous intéresse. L'énigmatique ḥanīf Zaid ibn 'Amrou aimait donc à s'y retirer (1). Marchant sur les traces de ce précurseur, Mahomet se devait de l'imiter et, dans la période précédant immédiatement sa vocation, il aurait pris l'habitude de s'isoler sur « la sainte montagne, et de s'y livrer au *ǵiwār* »; pratique qui suppose (2) le *voisinage* d'un lieu saint. Le futur réformateur aurait accompli ces visites et ces retraites spirituelles, alors que, de l'aveu de la *Sīra*, il demeurait encore attaché à la vieille religion nationale. Il attestait de la sorte leur signification religieuse et celle des sites où on les accomplissait. Dans la suite, l'auteur du Qoran aurait, à maintes reprises, entraîné au Ḥirā' le collège des « Dix Mobaśśara » ou Prédestinés (3). Aux pélerins qui refont la dure ascension ne fallait-il pas communiquer l'impression qu'ils marchent sur les pas du Prophète et non sur ceux d'Aboū Ǵahl et d'Aboū Lahab ?

Dominant immédiatement la Mecque et la modeste butte de Ṣafā, avec laquelle il communiquait par un sentier en escalier, le mont Aboū Qobais occupe une place à part dans l'histoire de la cité (4). Ces gradins grossièrement taillés dans le versant oriental, je me les figure usés par

---

(1) Forcé par les païens de s'y réfugier ; *Osd*, II, 238, haut ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 152, 1 etc.

(2) L'étymologie le suggère. Même après sa vocation, le Prophète assiste au pélerinage, présidé par des païens ; *Osd*, III, 102, bas.

(3) *Aǵ.*, VIII, 87, bas ; Tirmiḏī, II, 210, 211, 217; Aboū Dāoūd, *Sonan*, II, 167 ; *Osd*, II, 198, 308 ; III, 378; Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, 139 les confond avec « les dix premiers Compagnons du Prophète ». Certains — nommons 'Omar — ne comptent pas parmi les plus anciens.

(4) Azraqī, W., 477 ; Iṣṭaḫrī, *Géogr.*, 16 ; Maqdisī, *Géogr.*, 74, 3 ; Yāqoūt, *Mo'ǵam*, E., I, 151 ; Ibn Ǵobair, 108.

le passage incessant des théories de pélerins (1). Beaucoup tenaient à compléter leur *mas'ā*, la course processionnelle au groupe de Ṣafā-Marwa par une visite à ce haut-lieu, d'où l'on jouissait du panorama de la Mecque, et par un *ṭawāf*, autour du *bait* local, du fétiche (2) vénéré au sommet d'Aboū Qobais. C'était un des théâtres choisis pour la cérémonie de l'*istisqā'* ou rogations, en temps de sécheresse (3). Les vœux, les prières, *do'ā'*, y étaient exaucés, ceux des opprimés surtout, lesquels allaient solennellement y attester leurs griefs et invoquer l'aide du *genius loci* (4). Le nom d'Aboū Qobais revient dans les visions de 'Atika, le jour où cette sœur du hāšimite 'Abbās aurait prédit le désastre de Badr (5). Glissé dans la rédaction 'abbāside de la *Sīra*, ce fragment apocalyptique doit servir à détourner l'attention du scandale que produirait sur le lecteur l'étrange attitude de son frère, l'ancêtre des califes de Bagdad, au cours de cette mémorable expédition. Aboū Qobais figure sur la liste des *mašāhid* (6), lieux saints, visités par les pélerins musulmans. Ce catalogue peut ne pas être complet ; mais il mentionne plusieurs des anciennes stations de la *'omra* qoraišite, telle que la pratiquèrent les plus obstinés adversaires du Prophète.

D'après les vieilles chroniques mecquoises, cette montagne représenterait le premier soulèvement de l'écorce terrestre, peu avant sa consolidation définitive (7). Pour légitimer devant l'opinion islamite la vénération

---

(1) يصعدون اليه ; I. S. *Ṭabaq.*, I, 12 bas.

(2) Ou des fétiches ; comp. le ما جمعت حراء du vers cité p. 21 lequel suggère la multiplicité des bétyles. I. S. *Ṭabaq.*, loc. cit., rappelle les anciens rapports d'Aboū Qobais avec « la pierre noire ».

(3) I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 54, 17 ; Balāḏorī, *Ansāb*, 48, *b* ; *Osd*, V. 454-455.

(4) *Aǧ.*, XVI, 66, 22 ; 70 ; *Chroniken*, W., III, 442, bas. Tombes de nombreux prophètes (essai d'islamisation), *ibid.*, III, 442-443 ; Ya'qoūbi, *Hist.*, II, 16. Dans *Aǧ.*, XVI, 36, 8 a. d. l., il faut lire « Aboū Qobais ».

(5) *Aǧ.*, IV, 18 ; Wāqidī, Kr., 22-23.

(6) Maqdisī, *Géogr.*, 102.

(7) Azraqī, W., 478 : اوّل جبل على الارض . . . حين مادت . Pour ماد voir Qoran, auquel le vocable est emprunté, 16, 15 ; 21, 32 ; 31, 9.

dont elle demeurait l'objet, on assurait qu'à l'époque du déluge, elle aurait gardé en dépôt la pierre noire (1). On ne risque guère de s'égarer en comprenant qu'une « pierre noire », un bétyle, analogue à celui de la Ka'ba, reçut jadis, sur ce sommet, les hommages des pélerins (2). En souvenir de cette garde « loyale », le surnom d'*amīn* aurait été décerné à l'Aboū Qobais. En y localisant le tombeau d'Adam, l'orthodoxie croit achever d'islamiser (3) la montagne et d'ensevelir dans l'oubli les souvenirs de la gentilité. Cette débauche d'érudition précautionneuse atteste la vivacité de ces réminiscences païennes et l'attraction persistante exercée par ces hauts-lieux.

Un édifice couronnait le sommet de l'Aboū Qobais. Par malheur nos informateurs oublient d'en indiquer la destination et les formes architecturales (4). Rappelaient-elles la Ka'ba ? Ces détails ne sollicitent pas leur curiosité, à moins qu'ils ne la gênent. Comment s'empêcher de penser à un monument, rappelant les *bethels*, les hauts-lieux bibliques ? Aurait-il d'abord abrité les bétyles recueillis plus tard par la Ka'ba? La Tradition l'insinue; et l'explication paraît fort recevable, surtout pour l'époque archaïque, où de fréquentes inondations (5) venaient périodiquement dévaster le bas-fond de la Mecque, بطن مكّة (6), occupé par la Ka'ba, et renverser la « vieille maison ». Même après le triomphe de l'islam, l'Aboū Qobais passe pour le plus saint des anciens *excelsa*, voisins de la Mecque. Il bénéficia sans doute de sa proximité et aussi de la facilité qu'offre son

(1) Azraqī, W., 477 ; Dozy, *Die Israeliten zu Mekka*, 12. Variante étrange de ce ḥadīṯ dans I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 12, l. 22 ; p. 17.

(2) D'abord bétyle transportable (cf. nos *Bétyles*, 41 etc.), la pierre noire proviendrait-elle de l'A. Qobais, d'où les Qoraiš l'auraient descendue ? cf. I. S. *Ṭabaq.*, loc. cit.

(3) Ibn Ǵobair, 108 ; Ibn Baṭṭoūṭa, I, 336 ; la *Sīra* d'I. Hišām ne mentionne pas l'A. Qobais.

(4) Azraqī, 478 ; Qoṭbaddīn dans *Chroniken*, W., III, 442.

(5) Voir notre monographie de *La Mecque*, p. 103 etc.

(6) Cf. Qoran, 48, 24. Le *Tafsīr* prétend y reconnaître les parages de Ḥodaibyya ; Moslim, *op. cit.*, II, 102-103 (exégèse fantaisiste). Il s'agit d'une altercation entre infidèles et musulmans, à la Mecque, dont la *Sīra* n'a pas conservé le souvenir. Nöldeke-Schwally, *Geschichte*, I, 216 n'ont pas abordé la discussion.

ascension tandis que celle du Ḥirā' demeure une entreprise hasardeuse. On s'obstina donc à y renouveler les gestes superstitieux en honneur au temps de *l'ignorance* (1). Ces souvenirs se trouvaient ravivés par la présence de l'édicule, بناء , demeuré debout, plusieurs décades après l'hégire.

'Omar ibn Abi Rabī'a, esprit très indépendant en sa qualité de Maḫzoūmite, et, comme poète, resté fidèle aux traditions du passé (2), se rend sur l'Aboū Qobais, en compagnie de ses cousins de Maḫzoūm. Il est en costume d'*iḥrām*, celui des grandes cérémonies religieuses, et se propose de prononcer un serment solennel. Sur le sommet de la colline sacrée, le poète revêtu de l'habit rituel jure « par le Maître de cet édicule » وربِّ هذه البَنِيَّة ! La valeur de cette obtestation, soulignée sans doute par un geste expressif, par le bras tendu dans la direction du *bait* local, ne saurait prêter à l'équivoque. Mais non ! De nouveau, l'orthodoxie se recueille dans la contemplation du monothéisme abrahamique. Elle concentre sa pensée et ses regards vers la Ka'ba (3), au lieu du monument plus rapproché des acteurs de cette scène caractéristique (4). Rien n'oblige à l'imiter. Quelle considération pouvait forcer à escalader les rampes abruptes de l'Aboū Qobais, pour attester, à cette distance et par delà le pallier du Ṣafā, la sainteté de la Ka'ba ?

Le musicien Ibn Soraiǵ, mais de nuit, accomplira l'ascension de l'Aboū Qobais, pour entonner sa célèbre complainte, consacrée à la mémoire des Mecquois tombés à la journée de la Ḥarra (5), sous le règne de Yazīd I[er] :

Mes yeux, versez un torrent de larmes sur les nobles victimes de Qoraiš ;

يا عينِ جودي بالدموع السفاح وابكي على قتلى قريش البطاح (6)

(1) *Chroniken*, W., III, 442, 443.
(2) Voir comme il a imité la *Mo'allaqa* d'Amroulqais ; Sal. Gandz, *Die Mu'allaqa des Imrulqais*, 122-125, dans les *Sitzungsberichte* de l'Acad. des sciences de Vienne, 1913.
(3) Ainsi, au Ṣafā, aurait fait Mahomet ; Moslim, *op. cit.*, I, 468.
(4) *Aǵ.*, I, 36, 19.
(5) Cf. notre *Yazīd*, 237-257.
(6) *Aǵ.*, I, 99.

De la part d'un artiste, le choix du théâtre et de l'heure ne saurait surprendre. Mais comment expliquer à la même heure la visite de ʿAbdallah ibn Zobair, « le très pieux, très ascétique » anticalife, قوام صوام, que seuls les intérêts de la religion, assurait-il, soulevèrent contre Yazīd, le très profane titulaire du vicariat prophétique (1) ?. Cependant que dans le silence de la nuit, il entend résonner la dolente mélopée du chantre mecquois, le neveu de ʿAiša s'imagine ouïr le concert des *ǧinn*, génies familiers de ces lieux (2). Sous les Marwānides, on se décidera enfin à rompre avec la fascination exercée par ce passé polythéiste, en ouvrant, dans les flancs du Qobais, une carrière de pierres. Une tradition l'affirme ; mais elle mérite confirmation (3).

*
* *

Ces lieux sacrés n'étaient pas les seuls. Le Professeur Snouck Hurgronje signale, au hasard de ses promenades à travers la Mecque moderne (4) « des fétiches favoris, des pierres noires et vertes, ayant tous même origine que la pierre noire et le maqām Ibrahīm » (5). Martin Hartmann (6) a proposé de reconnaître dans Qoṣayy, légendaire ancêtre des familles aristocratiques de Qoraiš, une divinité locale et dans le *Dār an-nadwa* l'ancien sanctuaire de ce dieu. De la sorte nous possèderions pour la Mecque

---

(1) Cf. *Yazīd*, 182 etc.; Moslim, II, 375.

(2) *Aǧ.*, I, 104, 1-3 : VIII, 58 d. l. Rappelons l'existence d'un *masǧid al-ǧinn*, à la Mecque. Voix mystérieuses, هاتف, sur l'Aboū Qobais ; Samhoūdi, *op. cit.*, I, 171, 172 ; *Osd*, II, 283.

(3) *Aǧ.*, IV, 152.

(4) Pierres, baisées par les pèlerins ; on baise les *arkān* d'une *maṣṭaba* ; Ibn Ǵobair, *op. cit.*, 111, 5 ; 115, 7-8 ; 116, 4.

(5) *Mekka*, I, 21; voir Burckhardt, I, 183.

(6) *Zeitschr. für Assyriol.*, XXVII, 43 etc. Position du *Dār* par rapport à la Kaʿba ; I. Hišām, 80, bas ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 39, 19 ; I. Ǵobair, 181, 18, lequel n'a pu voir que le site traditionnel ou ce qu'on lui a montré comme tel !

le pendant qoraiśite de Ṯaqīf, héros éponyme des Ṯaqafites (1). Dans la constitution politique des Qoraiś, le rôle précis du Dār an-nadwa demeure à trouver. On a tôt fait d'appeler à la rescousse l'étymologie du vocable *nadwa* et, au moyen de ce procédé expéditif, de transformer « la maison de Qoṣayy » en une sorte de sénat mecquois (2).

Dans l'anarchique Arabie, il est si rare de tomber sur une vie politique organisée qu'une institution de cette importance aurait dû laisser des traces dans les annales préislamiques de la cité. Or, cette histoire ne confirme pas le bien-fondé de cette spéculation philologique, trouvaille de grammairiens inconfusibles et d'archéologues ingénieux. Nulle part elle ne nous montre le *Dār* en question abritant les délibérations de la *Mala'*, de la *Commune* mecquoise. Le sénat qoraiśite —pour l'appeler de ce nom—siégeait en plein air, *sub dio* (3), et, pour ainsi dire, en permanence aux abords immédiats et au contact de la Ka'ba. Une dizaine de pas à peine séparaient les soi-disant *Pères conscrits* de « la vieille maison ». L'accord de tous les chefs de clan mecquois était requis pour donner aux décisions prises force de loi, tandis que l'accès du *Dār an-nadwa* ne se serait ouvert qu'aux seuls descendants de Qoṣayy.

Après l'hégire, les vieilles chroniques affectent un empressement suspect pour liquider, sous le premier calife sofiānide, ce monument, en le mettant en vente (4). Prétendaient-elles se débarrasser d'un témoin gênant ? Il s'agissait pourtant d'un « monument national », مكرمة قريش (5). Le théophore 'Abdaddār, porté par un fils de Qoṣayy (6) — de même que

(1) Yāqoūt, *Mo'ǵam*, E., IV, 12-13 ; cf. *Ṭāif*, 66-68.

(2) Ibn Hiśām, 80, 83, 323. Cf. notre monographie de *La Mecque*, 62 etc. L'article *Dār an-nadwa* dans *Encyclop. de l'islam*, I, résume les données traditionnelles, sans s'arrêter à discuter ce qu'elles peuvent recouvrir.

(3) Ainsi à Médine, les *maǵlis* de clan ouvrent sur la rue ; Moslim, II, 238. Chez les Qoraiś, cf. Lammens, *La Mecque*, 88, 226.

(4) *Mo'āwia*, 244, 246 ; I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 45 ; *Osd*, II, 41 ; IV, 7, haut. On n'est pas d'accord sur le nom du vendeur.

(5) *Osd*, II, 41, 4 ; devenu « hôtel du gouvernement » ; I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 45, 4.

(6) Balāḏorī, *Ansāb* (man. cité), 30, *a*.

son analogue ʿAbdalkaʿba (1) — suppose un édifice cultuel, un *dār*, lequel semblerait devoir être le Dār an-nadwa. Dans son histoire posthégirienne, un autre trait fournit également matière à réflexion: « Ce *moǵtamaʿ* (réunion) de Qoraiś fut plus tard changé en *masǵid* » (2). L'auteur de cette assertion étourdie ne tient pas compte que le paganisme arabe n'a jamais établi une démarcation bien tranchée entre *maǵlis* et *másǵid*. La *Sīra*, la littérature du *ḥadīṯ*, l'énorme masse des recueils anecdotiques, des commentateurs et des glossateurs, nous montrent habituellement les *maǵlis-nādi* de Qoraiś, non seulement dans le voisinage, mais à l'intérieur même du « masǵid al-ḥarām », pris *stricto sensu* (3), et empiétant sur le *finā'* ou parvis de la Kaʿba. Dans ce *ḥaram* ou *temenos* — temple à ciel ouvert — se concentre l'exercice de la vie civile et religieuse de la cité (4), telle que nous la connaissons, au début de notre VIIe siècle. Là se décident les affaires intéressant la communauté marchande; cependant que de rares citadins et les théories de pélerins étrangers circulent, au milieu du bruit et des palabres, pour exécuter les tournées rituelles.

Là palpite le cœur, s'agite le cerveau de l'étrange agglomération, du syndicat financier se réclamant du nom de Qoṣayy. « Tous les clans de Qoraiś avaient fini par s'y assurer une place où siégeaient leurs notables » (5). Souvent le dos appuyé contre les parois et « à l'ombre de la Kaʿba », في ظلّ الكعبة (6), ou accroupis dans l'hémicycle du Ḥiǵr (7), ils débattent, au cours de séances orageuses, les plus futiles questions. Sur cette modeste esplanade, *masǵid* et *maǵlis* se compénètrent, se confondent. Cette situation aide à comprendre comment a pu s'opérer la fusion des

---

(1) *Osd*, III, 298, 305, 313.

(2) Iṣṭaḫrī, *Géogr.* (éd. de Goeje), 16, 8-9.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 142, 20 etc.

(4) Cf. notre monographie de *La Mecque*, 73, 136, 175, 298.

(5) *Osd*, III, 150 : لم يكن من قريش فخذ الاّ وله نادٍ معلوم في المسجد يجلسون فيه.

(6) Ainsi prêche Mahomet ; Aboū Dāoūd, *Sonan*, II. 161, 1 ; *Osd*, I, 106. Nous aurons à y revenir.

(7) Réservé (?) aux délibérations des chefs ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 126, 2-3 ; Ibn Hiśām, 472, 1.

deux concepts (1). Si vraiment le *Dār* servait jadis aux réunions du conseil municipal ou sénatorial de la Mecque (2), on conçoit mal l'empressement mis à transformer en mosquée un aussi profane local. Pareille idée ne nous viendrait pas. Le Dār an-nadwa a dû connaître d'autres réunions. La Tradition, choquée par le voisinage d'un ancien *masǵid* païen aux abords immédiats de la Ka'ba (3), s'est hâtée de prendre les devants et d'opérer une métamorphose dont le sens ne saurait échapper.

Au retour des grandes caravanes officielles, celles d'hiver et d'été, رحلة الشتاء ورحلة الصيف (4), les convois venaient faire halte devant le Dār an-nadwa. Tel était, assure-t-on, l'usage constant, كذلك كانوا يصنعون (5). C'était également leur point de départ (6). Or, de même que pour le déplacement du camp nomade au désert, pour le changement de cantonnement parmi les Bédouins (7), le départ des grandes caravanes était « une opération toujours accompagnée de cérémonies religieuses et d'après l'avis conforme des devins et des augures. Ceux-ci s'étaient empressés préalablement d'interroger l'oracle du *bait*, confié à leur garde, de consulter les flèches du sort, de recueillir les indications fournies par les présages» (8). On ne peut avoir eu la folle prétention de faire évoluer des centaines, parfois des milliers de chameaux — comme en comptaient les grandes caravanes — sur un espace aussi parcimonieusement délimité. La principale façade du Dār an-nadwa (9) donnait sur le parvis de la Ka'ba et ce parvis ne communiquait avec la cité que par une des venelles, les soi-disant *portes* (10) du masǵid. Il faut donc comprendre que les céré-

(1) Cf. notre *Ziād ibn Abīhi*, 88 etc.
(2) Azraqī, W., 67, 1.
(3) Ibn Hiśām, 80, bas.
(4) Qoran, **106**, 2.
(5) I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 39, bas ; Lammens, *La Mecque*, 78.
(6) I. S. *Ṭabaq.*, loc. cit.
(7) Cf. nos *Bétyles*, 85.
(8) *Bétyles*, loc. cit.
(9) Sa porte ; I. S. *Ṭabaq.*, loc. cit.
(10) Cf. *La Mecque*, pp. 87-88 ; cf. *Osd*, IV, 57, haut.

monies religieuses, antérieures au départ des caravanes, s'accomplissaient au *Dār*, c'est à dire à quelques pas de la Ka'ba.

A leur retour, quand, pour une raison imprévue, le gain réalisé ne pouvait être immédiatement réparti aux ayant droit, il était convenu que le montant y restait consigné, موقوف (1), comme il arriva, après la bataille de Badr (2). J'y reconnais une preuve nouvelle du caractère religieux de ce monument. Là seulement, au dire de nos informateurs, les chronographes mecquois, pouvaient être accomplis les actes les plus importants dans l'existence des citoyens (3), ceux auxquels toute l'antiquité— sans en excepter les sociétés primitives — a attaché une signification religieuse. On y conservait, on y déployait l'étendard de la guerre, l'étendard de Qoṣayy (4), manifestation préliminaire à l'entrée en campagne. Je soupçonne qu'on y veillait également sur la *qobba*, la tente-tabernacle, servant dans les processions de la *'omra* de Raǵab (5). Nos annalistes n'en soufflent mot, pour s'être mépris sur le rôle de la *qobba* et des processions religieuses chez les païens de Qoraiś. On y proclamait l'entrée des garçons dans l'âge de la virilité (6). Les jeunes Mecquoises devaient s'y présenter, avant d'arrêter le choix d'un époux (7). Pour toutes ces cérémonies la présence des Manāfites était requise, à savoir des descendants directs de Qoṣayy, seuls gardiens officiels de l'édifice (8).

Comment ne pas songer à une sorte de sacerdoce ou, si l'on préfère, de patronat, monopolisé par les clans aristocratiques de Qoraiś, à une سدانة بيت, « desservance ou garde de *bait* » ? Dans les *Bétyles* (9), j'ai

---

(1) Cf. *La Mecque*, 73.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 25, 13 ; Wāqidī, Kr., 198.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 39.

(4) العقاب ; *Aǵ.*, XIX, 76.

(5) *Bétyles*, 61 etc.; 78.

(6) Ya'qoūbī, *Hist.*, II, 277, 16.

(7) Azraqī, W., 65, 66; 464-465 ; I. S. *Ṭabaq.* I[1], 39.

(8) Le premier, élevé près de la Ka'ba ; Azraqī, 66; Ya'qoūbī, II, 277, bas. Il aurait existé un *tārīḫ*, ère, datant de Qoṣayy ; Ya'qoūbī, II, 5, l. 13 ; 274, 1 ; 276, 1 ; 277, bas.

(9) *Le culte des bétyles*, 44 etc.

signalé l'existence de cette vague cléricature arabe sur d'autres points de la Péninsule, tout spécialement à Ṭāif, pour le sanctuaire local d'Al-Lāt, confié aux *Aḥlāf* de cette ville (1). Nous pourrions être plus affirmatifs, si nos chroniqueurs s'étaient montrés plus intelligents ou moins réticents. De leurs informations médiocrement cohérentes, ce qui mérite d'être retenu éclaire d'une façon assez inattendue le culte rendu à l'ancêtre divinisé de Qoraiš et la pratique de ce que la Tradition appelle discrètement *dīn Qoṣayy*, « la religion de Qoṣayy » (2). Ajoutons les honneurs dont on entourait la tombe de ce personnage (3). Une station à ce sépulcre a pu faire partie du cérémonial de la *'omra* mecquoise, avant son islamisation par le Prophète.

L'historiographie orthodoxe dépense des trésors d'ingéniosité pour *dépaganiser* ces « restes de la gentilité arabe ». Elle s'efforce de les auréoler d'un nimbe de sainteté islamique, destinée à distraire l'attention de la postérité, à endormir ses scrupules sur la nocivité de ces pratiques si manifestement entachées de polythéisme. De ces tentatives evhéméristes, de cette sorte de « préparation islamique », S. Jean Damascène, dans son *Livre des Hérésies* (4), nous a conservé un spécimen fort réaliste. C'est, si je ne m'abuse, la plus ancienne attestation — eu égard à l'époque de l'illustre auteur qui nous l'a transmise — de ce genre littéraire destiné à prendre un si prodigieux développement dans l'érudition musulmane. En incorporant dans sa réforme religieuse, hâtivement élaborée, la *'omra* mecquoise et le *ḥaǵǵ* arabe, le Prophète a pu s'illusionner sur le succès d'une opération aussi complexe. Rien de plus simple que de proclamer que tous « les *masǵid* revenaient de droit à Allah » (5), c'est à dire, devaient être

(1) Cf. *Ṭāif*, 85, 88 ; 90-91, 109.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 39, bas.

(3) Ya'qoūbī, II, 278, 4 ; Balāḍorī, *Ansāb*, 30, *a*.

(4) *P. G.* (Migne), LXIX, c. 766-773. La crudité du détail n'effrayait pas les primitifs exégètes du Qoran, auxquels Damascène a emprunté ce trait. « Indécence naïve ou savante ? » ; Gaud.-Demombynes, *Pélerinage*, 185. Savante surtout ! Affectation d'archaïsme en *tafsīr* et en ḥadīṯ.

(5) Voir plus haut pp. 9-13 = 45-49.

consacrés au culte du Dieu unique, celui d'Abraham et d'Isma'īl. Ces vieux sanctuaires, les innombrables bétyles demeuraient debout, objets d'une vénération superstitieuse. Il est certain que Mahomet ne réussit pas — le temps a pu lui faire défaut — à démarquer pertinemment tous les éléments du paganisme qoraišite dont la persistance contraste avec le rigide monothéisme du Qoran.

Voiler, à tout le moins atténuer ce désaccord choquant, telle fut la mission assumée par les auteurs de la *Sīra*, du *Tafsīr* et des grandes collections canoniques. Leur inexpérience a pensé y réussir, entrer dans les intentions du Maître, en rattachant ces souvenirs païens aux noms vénérés d'Abraham, d'Ismaël et du Prophète lui-même. Là où ce raccord devenait impossible, ils y suppléèrent en imaginant des relations avec Ḫadīǵa, avec 'Aiša, avec 'Alī, avec les héros les plus représentatifs de la primitive hagiographie musulmane (1). Nous devons à ce zèle les appellations caractéristiques données aux mosquées du *bélier* (2), de l'*arbre*, des *ǵinn* (3). Ces noms suggèrent des rapprochements trop obvies—surtout avec le culte des arbres (4) — pour nécessiter de longs développements (5).



Jusque dans la littérature apocryphe, on a exploité la vogue des montagnes sacrées, avoisinant la Mecque. Un vers, attribué à Aboū Ṭālib, mentionne « les ascensions, les descentes des dévots, le long des pentes du

(1) Voir les index de la *Biblioth. geograph. arabic.* (De Goeje), des *Chroniken* (Wüst.) ; Azraqī, 423 ; Ibn Ǵobair, 112, 113 ; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 21-22.

(2) Dozy, *op. cit.*, 91-92.

(3) I. Ǵobair, 110.

(4) *Ḏāt Anwāṭ*, masǵid célèbre ; Azraqī, 82 ; Dozy, *op. cit.*, 19 ; *Ḏāt as-sāq*, arbre sacré, près duquel pria Mahomet ; Bakrī, 483 ; Samhoūdī, *op. cit.*, II, 181. Rappelons l'arbre de Ḥodaibyya. Autres arbres sacrés, cités dans *Sīra* ; I. Hišām, 258, bas ; *Ḏāt ar-riqā'* ; *ibid.* 662 ; Samhoūdī, II, 312. « Mosquée de l'arbre ». à Ḏoū'l-Ḥolaifa ; *ibid.*, II, 162. Elle est appelée « l'arbre » *sine addito*. Les deux locutions sont synonymes, comme l'atteste la comparaison des ḥadīṯ parallèles, cf. Dārimī, *Sonan* (ms. Bibl. Khédiv.), 256.

(5) Cf. Snouck Hurgronje, *Mekkaan. Feest*², 82.

Ḥirā', du Ṯaur et du Ṯābīr » (1). La pièce, d'où nous avons extrait cette citation, a été composée avec des centons archaïques. Ce jeu, où se complait la subtilité des rédacteurs de la *Sīra*, éveille par moments les scrupules et provoque les réserves d'Ibn Hiśām, du plus consciencieux parmi ces auteurs (2). Mais par quelle autre méhode auraient-ils réussi à combler les lacunes de cette compilation, à suppléer aux silences de la préhistoire musulmane ?

Le Ṯabīr avait sa place marquée dans le cérémonial archaïque du pélerinage arabe. Le directeur du tumultueux cortège que formait le *ḥaǵǵ* guettait le premier reflet des rayons solaires sur la cime du Ṯabīr, avant de donner le signal de la marche en avant (3). C'était donc une montagne sainte ; caractère également attesté par l'allégation de son nom dans les formules de serment et dans les traités d'alliance (4). Dans les *Ṣaḥīḥ,* le Ṯabīr rappelle par certains traits le Tabor de l'Évangile. Il tressaillit sur ses bases, sous les pas de Mahomet, accompagné de ses trois premiers successeurs ou des « Dix Mobaśśara » (5). Quel motif les attirait à cette hauteur ? Le même sans doute qui y amena jadis les dévots de la gentilité. La *Sonna* n'a pas entrevu cette conclusion. L'important à ses yeux c'était, en exploitant le prestige de Mahomet, de revendiquer pour l'islam les hauts lieux qoraiśites. C'est la répétition de la manœuvre, tentée à propos

---

(1) Ibn Hiśām, 173, 11 ; Yāqoūt, E, III, 26.

(2) Connut-il les procédés de son prédécesseur, Ibn Isḥāq ? Ses fréquents retours, ses notations discrètement nuancées sur l'authenticité des vers cités, trahissent l'embarras.

(3) A. Dāoūd, *Sonan*, I, 194 et tous les *Ṣaḥīḥ*. Pour la formule... أشرق ثبير voir Hamdānī, *Ǵazīra* (éd. D. H. Müller), 260, 17 ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, III, 175, 1. Voir plus bas p. 40=76.

(4) Ya'qoūbī, *Hist.*, I, 279 ; II, 16.

(5) Yāqoūt, E, II, 6-7 ; Bakrī, *op. cit.*, 212, 222-223 ; Tirmiḏī, *op. cit.*, II, 210, 211. 217. Ailleurs ce prodige est localisé au Ḥirā', ou par les Médinois, sur Oḥod, également une montagne sainte (Moslim, *op. cit.*, II, 329, 30 ; Tirmiḏī, *loc. cit.*) L'identification du Ṯabīr demeure incertaine ; on indique plusieurs Ṯabīr ; *Chroniken*, W., III, 78-79 ; Burckhardt, I, 386. Non mentionné par Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 22.

du Ḥirā' et de l'Aboū Qobais. Ne demandons pas à la Tradition de varier ses procédés (1). Au cours de ses visites à la Mecque, 'Aiśa, la veuve du Prophète, gravira les pentes dénudées du Ṯabīr pour s'y livrer aux pratiques de l'ascétisme, se confiner dans le recueillement d'une retraite spirituelle (2). Pour une femme, aussi mêlée aux agitations de la politique contemporaine, ce trait témoigne d'une médiocre invention. Retenons-y le terme مجاورة ; il atteste le voisinage d'un monument sacré (3). Une sorte de stèle, de pierre haute et droite, comme « un pavillon dressé », حجر كانّه قبّة, vraisemblablement, l'ancien bétyle, couronnait le piton désert (4). Tout près, un arbre solitaire complétait le décor habituel des sanctuaires préislamiques du Tihāma (5). Enfin le Ṯabīr jouit des immunités, attachées au *ḥaram*, territoire sacré (6).

Tout à l'heure nous avons entendu Aboū Ṭālib jurer par le Ṯaur (7). Qu'importe le caractère apocryphe de cette attribution et de la pièce où ce nom figure ? La contrefaçon elle-même atteste la fréquence de ces serments, comme les serments témoignent de la valeur religieuse attribuée au Ṯaur. Celui-ci serait le moins célèbre des *excelsa* qoraiśites, du moins si l'on s'en tient à la réclame organisée par la Tradition autour des autres monts sacrés de la banlieue mecquoise. Une sorte d'obélisque, عرد , ou colonne rocheuse, couronnait la cime du Ṯaur (8). Il eut l'honneur d'abriter le Prophète, pendant son *hégire* en compagnie d'Aboū Bakr. Mahomet

---

(1) L'ancienne littérature arabe est très conservatrice. Sur la transmission des clichés dans la poésie préislamique, cf. Nöldeke, *Fünf Mo'allaqāt*, I, 3, 5.

(2) Cf. Wensinck, *Arabic new-year and the feast of Tabernacles*, pp. 13-17.

(3) Boḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Kr., I, 408, 12. Le *do'ā'* y est exaucé ; *Chroniken*, W., III, 451.

(4) Yāqoūt, E, VI, 320, bas ; Bakrī, *op. cit.*, 704, bas.

(5) Yāqoūt, E, VI, 249, 4. Après les cérémonies de Minā, les pèlerins auraient visité le Ṯabīr ; voir un vers assez énigmatique dans Ibn Doraid, *Iśtiqāq*, 172, 5.

(6) Ibn Hiśām, 16, 12 (un apocryphe, mais ancien). En poésie, « ébranler le Ṯabīr et le Ḥirā' » signifie tenter l'impossible ; *Aġ.*, XVI, 143, 12.

(7) Voir plus haut p.33=69. Autre serment par le Ṯabīr, chez le poète Ibn Zabīr, (1ers. H.) ; on y retrouvera le cliché d'Aboū Ṭālib ; *Aġ.* XIII, 39, 12.

(8) Ibn Ǵobair, 117, 15.

garda l'habitude de s'y retirer (1), comme précédemment sur le Ḥirā' (2). En fallait-il davantage pour calmer les scrupules des plus timorés musulmans, pour étouffer le soupçon de continuer les gestes idolâtriques de la gentilité arabe ? Pour nous, toute cette laborieuse mise en scène achèvera de former notre conviction sur le caractère de ces anciens hauts-lieux. Voilà pourquoi il valait la peine de soumettre à l'examen cette prolixe et inconsistante documentation. Les noms des personnages — est-il besoin d'insister ? — on les laissera en compte à la féconde imagination des *moḥaddiṯ*. La réalité qui nous importe, celle que nous avons prétendu démêler sous cette fioriture traditionnelle, c'est le culte rendu aux montagnes saintes. Dans leurs efforts pour nous en dérober les traces, l'inconscience de nos auteurs a surtout réussi à en raviver et perpétuer le souvenir.

Fixé à Médine, le Prophète reprendra l'usage de ces ascensions. Pendant la dernière décade de sa carrière, l'embonpoint finit par l'alourdir (3). Pour ces courses en montagne, on ne peut donc songer à des exercices de sport ou d'alpinisme. L'entraînement physique n'entrait pas dans ses goûts et ne tient pas de place en son genre de vie demeuré très casanier (4). Nous le retrouvons pourtant sur l'Oḥod (5); si toutefois le patriotisme de l'école anṣārienne ne nous a pas induit en erreur, en cédant, elle aussi, à la tendance d'islamiser le principal haut-lieu de Médine. Fort

---

(1) Azraqī, 427-428 ; route suivie par le Prophète entre le Ḥirā' et le Ṯaur, ou Aboū Ṯaur (sic), comme l'appelle Ibn Ǵobair, 116. Ṯaur, au sud de la Mecque ; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 22.

(2) Pratique antérieure à l'hégire. J'explique Qoran. 2, 183, « l'*i'tikāf* dans les masǵid » par des pélerinages et des *'omra* aux sanctuaires, ceux surtout des montagnes sacrées. La Tradition y substitue les pratiques étudiées par Wensinck, *op. cit.*, 8 etc.

(3) Cf. *Mo'āwia*, 398 ; comp. Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, *sub verbo* بدن.

(4) Il répugne aux déplacements ; Boḫārī, Kr., I, 450, n. 19 ; Moslim, *op. cit.*, II, 145.

(5) Ḥanbal, V, 331 ; *Osd*, III, 214, 378 ; A. Dāoūd, *Sonan*, II, 168 ; Yāqoūt, W., I, 144-146 ; IV, 459 ; Baǵawī, *op. cit.*, I, 158 ; Mālik, *Mowaṭṭā*, II. 195, 196. On y localisait le tombeau d'Aaron (pour remplacer l'ancien haut-lieu ?) ; cf. Moǵlaṭay, *Išāra* (ms. Bibl. 'omoūmyya, Constantinople) به قبر هارون ويقال لهُ ذو عينَين . Peut-on songer à une tradition transmise par les Juifs de Médine ?

opportunément les souvenirs de la bataille d'Oḥod lui offrirent un prétexte spécieux ainsi qu'un dérivatif à la piété des croyants, en fixant au pied de la sainte montagne les tombes de Ḥamza et des martyrs de la célèbre journée (1). Au retour de ses expéditions, du plus loin qu'il apercevait le cône de l'Oḥod, Mahomet ne manquait jamais de l'apostropher, comme on ferait une personne connue. « Voilà, s'écriait-il, une montagne qui nous aime et que nous aimons » (2). Etrange enthousiasme ! Comment le justifier si l'Oḥod ne rappelait que le souvenir d'une humiliante défaite ?

Terminons cette esquisse consacrée aux *excelsa* par une remarque de Ǧāḥiẓ. Ce polygraphe observe que les Arabes, qui s'appelaient pourtant *Ǧabal*, *Ṭoūr*, n'adoptèrent jamais les noms de montagnes particulières, comme Oḥod, Ṯabīr, Aǧā, Salmā, Raḍwā etc, dont ils « avaient les sommets incessamment devant les yeux, chaque fois qu'ils mettaient le nez hors de la tente » (3). Peut-être par respect pour le caractère divin attaché à ces montagnes. N'auraient-ils pas, sur ce point, obéi au même scrupule qui les empêcha d'adopter les noms de leurs divinités (4) ? On cite pourtant la *konia* Aboū Aǧā, ensuite Salmā, nom de la seconde montagne des Banoū Ṭayy (5). Si, comme je le suppose, il faut reconnaître le mont Ṯaur dans le théophore ʿAbd Ṯaur (6), il reste à expliquer pourquoi les noms des hauts-lieux n'entrent pas plus souvent dans la composition des théophores.

*
* *

Primitivement *masǵid* ou non, seul parmi les sanctuaires de la

(1) Voir l'index de *Fāṭima*, s. v. *Oḥod*.

(2) Moslim, I, 523, 530 et dans tous les *Ṣaḥīḥ*; Samhoūdī, *Wafā'*, II, 107, 108 (nombreuses variantes) : *Osd*, II, 379.

(3) *Ḥaïawān*, I, 158, bas.

(4) Hobal figure dans la généalogie légendaire du kalbite Zohair ibn Ǵanāb. Les noms divins de personnes, cités dans le ḥadīṯ, paraissent des apocopes d'anciens théophores.

(5) *Aǵ.*, XI, 65, 16 , Ǧāḥiẓ, *op. cit.*, I, 159, 4.

(6) Nom d'un Ḥozāʿite païen ; *Osd*, I, 49, 2. Voilà sans doute pourquoi on n'y retrouve pas l'article, comme dans *ʿAbdalasad*.

métropole qoraišite, le Dār an-nadwa se trouve attenant à l'étroite périphérie, formée par le *ḥaram* central, celui du Baṭḥā' (1). C'était sans contredit la partie la plus sainte du territoire mecquois, celle où se dressait dans son archaïque simplicité le « Bait Allah » et, pour ce motif, parfois appelé le « masǵid de la Ka'ba ». Quant aux *bethels* géminés Ṣafā-Marwa, le Qoran les a incorporés d'office au monothéisme ; il a confirmé leur caractère sacré, en les énumérant parmi les « ša'ā'ir Allah », les « mašā'ir », les « manāsik » (2). A ces qualifications on ajoute parfois celle de « mawāqif » (3). Par malheur cette synonymie n'a jamais été utilisée d'une façon critique par l'exégèse islamite. Dans son parti-pris de retrouver partout des manifestations, ايات du monothéisme abrahamique restauré par Mahomet, cette érudition se dispense de toute discussion ultérieure, de toute recherche comparée. La Ka'ba ne constitue-t-elle pas l'éternel monument du monothéisme (4), l'incessante protestation contre les déformations et les prévarications polythéistes ? Voilà pourquoi le Qoran (5, 98) l'a placée au centre du culte et de la liturgie islamites.

Après notre étude sur le groupe Ṣafā-Marwa (5), on ne pourra mettre en question qu'on exécutât sur ce point des rites analogues à ceux pratiqués autour de la Ka'ba. Il s'y rencontrait d'ailleurs un *bait* (6), centre et objet de ces rites. *Mašā'ir, manāsik, mawāqif*, cette accumulation de termes insinue une grande variété de cérémonies, mais elle ne fournit

---

(1) Sur le quartier du Baṭḥā', cf. Lammens, *La Mecque*, 88 etc.

(2) Qoran, 2, 122, 153, 194 ; نسك = proprement, verser du sang (cf. Nasā'ī, *Sonan*, II, 28, انسك شاة immoler une brebis) comp. R. Smith, *Religion of the Semites*, 229 ; *mašā'ir* = *manāsik* ; *Osd*, III, 272 ; V, 115, 9, 120 ; Wellhausen, *Reste*, 118.

(3) Ṭab., *Tafsīr*, II, 25-26. Dans Ibn Hišām, 173, 17, Wellhausen corrige à bon droit *ma'šar* en *maš'ar*. Sur ce morceau apocryphe, voir les réserves d'I. Hišām, 177, 1.

(4) Ou *ḥanafyya*, « restes de la religion d'Ismaël » ; Ibn Qotaiba, *Kitāb al-Arab* (éd. M. Kurd 'Alī), 291. Nābiġa Ǵa'dī les mentionne : « dīn d'Abraham etc. » ; *Osd*, V, 3. Voilà pourquoi on a senti le besoin de vieillir anormalement ce prétendu témoin du monothéisme préhégirien, lequel appartient à la période omayyade, plus spécialement à celle des Marwānides.

(5) Voir plus haut pp. 16=52 sqq.

(6) Boḫārī, Kr., I, 434, 3.

pas les moyens de les classer, de les décrire par séries. Le lexique du Qoran ne se montre pas ici plus secourable que dans la question des *masāǧid*. Nous constatons de nouveau la même imprécision, l'emploi de vocables d'un usage censé trop trivial pour justifier une glose explicative (1); nous entendons parler des seuls auditeurs, des contemporains de Mahomet. Quant aux commentateurs, aux exégètes postérieurs, ils se montrent à peine moins embarrassés que nous en face de cette riche terminologie. Nous croyons entrevoir que *šaʿāʾir* désigne des monument sacrés, ensuite un ensemble d'attitudes, de pratiques rituelles, soigneusement rattachées par le Qoran au monothéisme (2). Il défend de profaner ces cérémonies (3), apparemment en y mêlant des superstitions polythéistes. Quant aux *mašāʿir*, ils représenteraient, assurent les glossateurs, مواضع المناسك, les sanctuaires, les lieux saints où s'accomplissaient les rites et les sacrifices (4). La morphologie se déclare favorable à cete interprétation (5) qu'on souhaiterait plus explicite.

Le poète Ḥassān ibn Ṯābit (6) accorde à un païen de la Mecque les titres fastueux de عظيم المشعرين وربّها, « chef et maître des deux mašʿar ». Il me paraît difficile de ne pas supposer cette titulature modelée sur la locution qoranique عظيم القريتين (7). La composition de tout le morceau — une élégie par ailleurs assez banale—est certainement postérieure à l'apparition de la sourate **43** et appartient à la période islamique de la vie de ce

(1) Même remarque pour *ʿomra*.

(2) Qoran, 22, 33, 37, où, d'après le contexte, *šaʿāʾir* = sacrifices ; sens qui ne saurait convenir à Qoran, 2, 153, ni à 5, 2, où le vocable se trouve nettement contredistingué des variétés de sacrifices ; cf. Wellhausen, *Reste*, 118. Dans Qoran 2, 153 doit signifier « sanctuaires ».

(3) Qoran, 5, 2.

(4) *Tāǧ ʿAroūs*, III, 304, *s. v.* ; Lane, *Dict.*, IV, 1562. La Tradition (voir plus bas) localise des « mašʿar ḥarām » à Minā, Mozdalifa, Qozaḥ etc., surtout à Mozdalifa ; I. Ǵobair, 172, 177 ; Moslim, I, 449, 13 ; Dārimī, *ms. cité*, 266. Le Qoran 2, 194 insinue la même conclusion pour ʿArafa.

(5) Excepté pour Qoran 2, 153 où *šaʿāʾir* semble plutôt un locatif.

(6) *Divan*, 88, 2. La vocalisation *mišʿar* serait une لغة ; *Chroniken*, W., II, 97.

(7) Voir notre *Ṭāïf*, 11, 71, 102-103; Qoran, 43, 30.

rimeur (1). Le bénéficiaire de ces titres retentissants s'appelait Moṭ'im ibn 'Adī. C'était un patricien qoraiśite lequel avait couvert de sa protection Mahomet, au retour de son infructueuse excursion à Ṭāif. Au lendemain de Badr, le Prophète affirma qu'en sa considération il n'aurait pas hésité à relâcher ses prisonniers qoraiśites, si Moṭ'im avait encore été en vie (2). Ḥassān a pu encore s'inspirer d'un de ses prédécesseurs. Le poète païen Qais ibn al-Ḥodādyya, avait mentionné « les deux maś'ar », dans un poème en l'honneur du Mecquois 'Adī ibn Naufal (3) et il semble bien localiser leur emplacement sur le territoire sacré (4). La même indication topographique nous est suggérée, vers la fin du premier siècle de l'hégire, par le poète maḫzoūmite, Ḥāriṯ ibn Ḫālid (5), quand il reprend à son compte la locution de Ḥassān.

Numero Deus impare gaudet. Tel ne fut pas l'avis de la gentilité arabe. Elle affectait le dualisme dans ses manifestations religieuses. Je pense l'avoir montré dans les *Bétyles* (6). Dans les serments, Al-Lāt et Al-'Ozzā se trouvent généralement associées. C'est par *couples* que dans les processions, on promenait les emblèmes divins (7). Dans la *'omra* et au pélerinage, on s'efforçait de mettre en relations —c'était le sens de l'*ifāḍa*, *nafr* ou *daf'*, courses processionnelles — on prétendait rapprocher symboliquement deux sanctuaires, plus ou moins voisins. Nous ne nous en trouvons pas plus avancés pour déterminer de plus près l'identité des « deux maś'ar ». Spontanément la pensée se reporte sur Ṣafā et Marwa, inséparables dans le Qoran et dans la Tradition. A nul autre ne convenait mieux

(1) Il qualifie Mahomet d' «Envoyé d'Allah » ; *Divan*, 88, 4. La pièce doit se placer entre l'hégire et Badr, *terminus ad quem*.

(2) Aboū Dāoūd, *Sonan*, I, 266; estime de Mahomet pour Moṭ'im ; *Osd*, I, 271.

(3) *Aǵ*., XIII, 6, 5. Notre 'Adī est un Manāfite, à distinguer d'un Ṣaḥābī homonyme; *Osd*, III, 398.

(4) *Bétyles*, 75.

(5) *Aǵ*., III, 99 bas. Chez le poète Baśśār, *maś'ar* = ḥaram; *Aǵ*., III, 21, bas; et قريش المشعر = Qoraiś du Baṭḥā', patricien de Qoraiś.

(6) P. 74 et *passim*.

(7) « Les deux rokn yéménites » de la Ka'ba, et *Bétyles*, 54, 73 etc. Ajoutez Isāf et Nā'ila.

le qualificatif de «maš'arān », indiquant des relations *dualistes*, celles de sanctuaires géminés. Au point de vue lexicographique, l'expression semble souligner l'équivalence de *maš'ar* et de *masǵid*. En sa qualité de Manāfite (1), membre du plus influent, du plus aristocratique clan de la Mecque, Moṭ'im a pu fonctionner comme desservant حاجب ou سادن, de ces deux lieux saints, ou avoir, à tout le moins, exercé sur eux un droit de patronage. Sa maison (2) se trouvait en bordure du *mas'ā*, l'allée ou coursière qui reliait entre eux Ṣafā et Marwa. L'emploi de *rabb*, dans la locution عظم المشعرين, autorise cette induction. Ce vocable appartenant au vocabulaire religieux de l'ancienne Arabie, dénote un grade dans la hiérarchie cléricale de la gentilité (3). Ainsi la descendance de Qoṣayy, à laquelle appartenait Moṭ'im, se serait assuré la haute main sur les lieux saints secondaires, la surveillance des prébendes religieuses, sources d'influence et de richesses.

C'était le plus sûr moyen de prévenir une concurrence, menaçante pour le prestige de la Ka'ba, de préluder au travail d'unification, de subordination des nombreux sanctuaires de l'agglomération mecquoise; politique que, dans un intérêt de caste, poursuivra l'aristocratie qoraišite et que reprendra, au nom d'Allah, l'auteur du Qoran. Ḥassān — hâtons-nous de le noter — était son poète officiel — celui du Prophète, comme l'appelle la Tradition. Le rimeur médinois n'a pu se dispenser de soumettre à son patron les productions de sa Muse. Ce dernier n'avait garde de l'abandonner à son inspiration, là où il se mêlait des affaires de la Mecque. La singulière expression, « maître des deux maš'ar » n'a pu échapper à l'attention d'un observateur aussi avisé. Surtout au moment où le Qoran (4)

---

(1) Cf. Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen*, sous la lettre V, l. 21.

(2) Azraqī, 313, 3; 462, 5. Changée plus tard en palais, orné à l'intérieur de قوارير; non pas *glaces* - comme propose Gaudefroy - Demombynes, *Pèlerinage de la Mecque*, 134; Paris, 1923 — mais mosaïques, comme il ressort des passages parallèles d'Azraqī auxquels renvoie cette note.

(3) Cf. *Bétyles*, 44 et *passim*. L'usage du terme *rabb* est réglementé par Mahomet ; Moslim[2], II, 269-270 ; Baǵawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 102 ; *Berceau*, I, 205.

(4) 2, 108 ; surtout 9, 17-19.

contestait aux Qoraiš leurs droits sur les sanctuaires de la Mecque. Cette attitude atteste le libéralisme de Mahomet vis-à-vis de l'ancien culte national et son vif désir de ménager les grandes familles de sa ville natale. Lui-même avait contracté des obligations envers Moṭ'im. Elles durent être graves pour avoir motivé ce vers de Ḥassān (1) à l'éloge de Moṭ'im, où il est difficile de ne pas reconnaître une allusion à une sorte de surveillance dévolue à ce Manāfite sur les cérémonies du culte qoraišite :

Tu as protégé l'Envoyé d'Allah contre ses adversaires ; ils sont devenus tes esclaves, tant qu'on accomplira les rites sacrés :

اجَرْتَ رسولَ الله منهم فاصبحوا عبادك ما لبّى مُلبٍّ واحرما

Nous souhaiterions une allusion plus explicite au fait en question. Elle a été avidement recueillie par les rédacteurs de la *Sīra*, à la suite de laborieuses explorations à travers la production poétique contemporaine de l'hégire. Ces auteurs se sont contentés de l'utiliser pour agrémenter l'épilogue de l'énigmatique voyage à Ṭāif de Mahomet (2). On pouvait attendre mieux.

*
* *

Et maintenant l'emploi du pluriel *masāğid* dans le Qoran pourra paraître moins étrange. Quand nous entendons ce recueil en réclamer la possession, il faut comprendre — je crois l'avoir déjà noté — toutes les institutions religieuses de la Mecque. D'abord la Ka'ba avec les dépendances immédiates : Dār an-nadwa, Ḥiğr, Zamzam, Maqām Ibrahīm. Son *finā'* ou esplanade formait comme la basilique primaire, la *mater omnium ecclesiarum*, dans cette Rome du Tihāma préislamique. Ensuite le groupe de Ṣafā-Marwa. L'intervention d'Allah dans le Qoran nous a permis d'en deviner l'importance que la Tradition s'évertue à atténuer (3). Venaient

(1) *Divan*, 88, 4.

(2) Cf. I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 142. Ni Ibn Sa'd ni Ibn Hišām ne citent ici Ḥassān. Je ne doute pas pourtant que la donnée de l'*iğāra* de Moṭ'im ait été empruntée à ce poète.

(3) Cf. Nasā'ī, *Sonan*, II, 40-41.

ensuite les sanctuaires de troisième, quatrième ordres ; toutes les stations, toutes les chapelles grandes et petites, les autels, les bétyles, les fétiches, les pierres aux teintes multicolores, aux dénominations variées, aux formes hétéroclites : *maš'ar*, *masǵid*, *manḥar*, *mauqif*, *bait*, *ḥaǵar*, *rokn*, *maqām*, *anṣāb*, *ǵamarāt*. Pierres emmurées, dressées, couchées ou entassées ; monolithes, obélisques, stèles, dalles disposées en dolmens, quartiers de roche rangés en cromlechs, arbres sacrés (1), avec leur suspension d'armes et d'objets votifs, les hauts-lieux, montagnes et cavernes, couvrant l'étendue du territoire et dont la multiplicité valait à ce coin désolé du Tihāma sa physionomie si caractéristique et sa puissante attraction.

La réforme monothéiste entend englober, absorber tous ces restes du passé religieux de la cité, tout le rituel, tous les grades de la hiérarchie païenne ; gardiens, desservants, *kāhin*, devins chargés de consulter les oracles et les flèches du sort, chronologistes préposés à la confection du calendrier, pythonisses, *kāhina* ou *sāḥira* qui possédaient le secret des formules d'incantation (2), enfin les préposés à la distribution des eaux de Zamzam, les guides des processions « intra muros », *'omra*, et ceux du pélerinage, *ḥaǵǵ*, en dehors du ḥaram (3). La prévoyance du Prophète supprime tous ces hiérophantes profanes. Il entend confisquer toutes les survies des vieux syncrétismes, des mythologies, remontant aux populations légendaires dont les annales fabuleuses de la Mecque prétendaient avoir conservé le souvenir. L'emploi intentionnel du pluriel dans *masāǵid*, la signification élastique de ce vocable visaient la revendication de cet amalgame hétéroclite, tous les résidus des plus archaïques superstitions. Dans ces revendications, l'apport en surface bâtie demeurait négligeable. L'histoire monumentale de la Mecque religieuse, avant l'islam, peut tenir en quelques lignes. Seule la Ka'ba présentait une apparence architecturale. Primitivement on n'y voyait que quatre murs sans toit. Dans la suite des temps, ces façades dénudées accueillirent dans

(1) Voir plus haut p. 33 = 69.

(2) Cf. *Bétyles*, 45.

(3) Chargés de l'*iǵāza*, de l'*ifāḍa*, précurseurs enfin des *moṭawwif* modernes. Pour la *siqāyā*, voir Qoran 9, 19 ; sur la *'omra*, voir plus haut p. 19=55.

leurs flancs, à côté de la pierre noire, les principaux bétyles, jadis dispersés dans le *finā'* du sanctuaire. Ce sont les *rokn, arkān* dont la Tradition cherche à dissimuler la troublante multiplicité et qu'elle confond plus ou moins consciemment avec les *angles* de la Ka'ba (1). Certains de ces *rokn* continuent à y recevoir les marques de la vénération des pèlerins.

On comprendra maintenant l'ampleur d'une locution, en apparence inoffensive: «des masgid appartiennent à Allah». Allah représente ici l'islam et son Prophète. C'est l'accaparement complet, l'*incamération* absolue de tout l'ancien polythéisme. Mahomet pensera l'avoir suffisamment dépaganisé, en y accolant le nom d'Allah. C'est ainsi que Ṣafā-Marwa sera déclaré « rattaché au culte d'Allah », من شعائر الله. Cette précaution sommaire le dispenserait, croyait-il, de s'engager plus à fond, comme paraissent l'avoir espéré ses disciples anṣāriens (2), lesquels rêvèrent peut-être à des mesures violentes. A cette œuvre de brutalité, Mahomet substitue une opération merveilleuse de simplicité. C'est le chef-d'œuvre de sa politique religieuse, laquelle escompta toujours la complicité du temps. Une nouvelle application enfin, et sur une plus large échelle, de la tentative dont on a pensé trouver la trace dans le Qoran (53, 19 etc.) et que la *Sīra* signale sous la rubrique des « Cygnes sublimes » الغرانيق العلى (3). Le Prophète ne se serait pas refusé à tolérer la triade Al-Lāt, Al-'Ozzā et Manāt, mais à la condition de voir admettre sa subordination et son incorporation au culte d'Allah.

A en juger d'après l'usage qu'en fait le Qoran, il faut admettre que, dans le pauvre lexique religieux des Qoraišites, le collectif *masāgid* (4) était déjà en usage. Il semble y avoir désigné, à côté de *mašā'ir*, vocable plus indigène, l'ensemble des manifestations et des sanctuaires (5) du

(1) Boḫārī, Kr., I, 406 ; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 94-95, 98 ; Moslim, I, 446, 486, 487 ; cf. *Bétyles*, 74-75.

(2) Nasā'ī, *Sonan*, II, 41 ; Moslim, I, 489-490.

(3) Pour la bibliographie de la question je renvoie à Nöldeke—Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 100 etc.

(4) Lequel ne désigne pas nécessairement un édifice ; Snouck Hurgronje, *Mekkaan. Feest*, 44, n. 2. Cf. R. Bell, *op. cit.*, 51 etc.

(5) Variété des sanctuaires à Pétra ; Dalmann, *Neue Petraforschungen*, 28-57.

culte litholâtrique, chez les Bédouins de l'Arabie occidentale. Pourquoi *masǵid* a-t-il rencontré la faveur et fixé les préférences de Mahomet? Peut-être à cause de ses relations lexicographiques avec la racine *saǵada*. Celle-ci, à peu près inconnue à la langue préhégirienne, j'ai l'impression qu'elle n'avait pénétré que dans les dialectes des tribus en communications avec les Araméens de Syrie et de Mésopotamie. La racine *saǵada* (1) fut adoptée par le Qoran (2) dont l'auteur éprouvait le désir d'insister sur la modalité de la prostration, introduite dans la prière islamique, et si nouvelle pour les Bédouins. Le Prophète se vit obligé de suppléer à la carence d'une langue spirituelle. Il pensa résoudre le problème, en imposant aux vieilles racines sémitiques des significations modernes (3), au fur et à mesure de l'évolution de son système. Pourquoi aurait-il hésité? Pas un instant, il ne douta du succès, quand il tenta de rénover, de réformer par le monothéisme qoranique les croyances superstitieuses de ses contemporains.

C'est tout un côté de l'évolution psychologique, du développement de la langue religieuse à étudier chez Mahomet. Au cours de cette évolution, le terme *masǵid* allait définitivement l'emporter sur le synonyme *maś'ar*, en attendant qu'il enrichisse nos idiomes occidentaux d'un vocable nouveau, celui de *mosquée*.

Le sens primitif de *maś'ar*, celui qu'y attachait la gentilité, demeure obscur. On serait tenté de le rattacher à شعر, connaître, deviner (4), d'y voir le sanctuaire où le *kāhin*, devin, rendait des oracles (5). Ṭabarī (6) se contente d'interpréter *maśā'ir* par *ma'ālim*, vague synonymie qui ne nous

(1) Sur les sens variés, cf. Salhani—Haffner, *Drei arabische Quellenwerke über die Aḍdād*, 43; Boḥtori, *Ḥamāsa* (éd. Cheikho), nº 129.

(2) Lequel n'emploie que la première forme verbale, la seule en usage. Cette racine n'a eu aucun développement en arabe. Preuve qu'elle n'était pas indigène.

(3) Citons *miḥrāb*, *ḥanīf*, *forqān*, *zakāt*.

(4) cf. Moslim, I, 500, 2-3.

(5) Goldziher, *Abhandlungen*, I, 3, 5, 17-24.

(6) *Tafsīr*, II, 161. Mon collègue, le P. Salhani, me signale *Lisān al-'Arab*, VI, 80 : المشاعر كلّ موضع فيه حُمُر واشجار, donc un *lucus*, une sorte de bois sacré?

met pas sur la voie d'une solution. Il semble plus indiqué de reconnaître, dans *maš'ar*, l'endroit où se pratiquait l'*iš'ār* (1), à savoir la scarification sommaire qui marquait les victimes destinées au sacrifice. C'était ensuite le sanctuaire où ces victimes étaient immolées (2), le lieu des *ša'ā'ir*. Dans les textes anciens, la locution *ša'ā'ir* a été parfois substitué à *'atā'ir* par les philologues musulmans (3). Ils ont vu de mauvais œil les *'atā'ir*, victimes de Raǵab, et pour ce motif encore appelées *raǵabyya* (4). Le mois de Raǵab était la période principale des fêtes religieuses de la gentilité (5). Voilà pourquoi l'islam a voulu en abolir le souvenir et lui a préféré *ša'ā'ir* que consacrait la langue du Qoran (6). Par contre *maš'ar*, désignant la place voisine du sanctuaire où l'on immolait les victimes, *ša'ā ir* ou *'atā'ir*, un sens aussi restreint ne pouvait convenir à Mahomet. Il n'hésita donc pas dans le choix qu'il eut à faire entre *masǵid* ou *maš'ar* (7). Il se décida pour le premier, vocable tout neuf et ne rappelant aucun souvenir païen.

C'est que, pendant ses relations avec les *Scripturaires*, il avait eu l'occasion de faire une découverte importante pour l'avenir du culte musulman, celle de la prière rituelle ou صلاة (8). Le paganisme arabe n'a connu que les formules brèves et stéréotypes du *do'ā'*. L'esprit du Prophète

(1) Ibn Sikkīt, *Tahḏīb* (éd. Cheikho), 104, 4; 728 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 69, 8 ; Baǵawī, *op. cit.*, I, 141 ; Moslim, I, 481. On les écorchait superficiellement de préférence—quand c'étaient des chameaux—sur le côté droit de la bosse, اشعرها في سنامها الأيمن

(2) Comp. Farazdaq cité dans Ṭab., *Annales*, II, 108 : فبتّ كأني مُشْعَر, « ma nuit fut agitée, comme celle d'un blessé » ; Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*. 45.

(3) Wellhausen, *Reste*, 118.

(4) *Osd*, V, 14, 3; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, II, 66 ; *Osd*, IV, 339, cf. 267 où Mahomet établit la synonymie : Aboū Dāoūd, *Sonan*, II, 2, l. 2 ; cf. p. 5. *'Atā'ir*, victimes abandonnées aux fauves ; Ibn Hišām, 659, bas ; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, I, 9 ; Dārimī, *ms. cité*, 288.

(5) Il est demeuré la fête principale de la Mecque ; Ibn Ǵobair, 128 ; 129, 3 ; 132, 8 ; *Bétyles*, 62, 78. Les païens réservaient pour ce mois la *'omra* ; Nasā'ī, *Sonan*, II, 24, 7.

(6) Qoran, 2, 153 ; 5, 2 ; 22, 33, 37.

(7) Une seule fois dans Qoran, 2, 194 et au singulier, comme si le Qoran n'en voulait connaître qu'un seul.

(8) Cf. R. Bell, *op. cit.*, 91 etc.

demeura frappé par le rôle considérable assigné chez les chrétiens à l'exercice liturgique de la prière. Il brûla de l'introduire parmi les siens et tout spécialement les modalités de la prière publique, exécutée en commun, les mouvements réguliers de la « prostration », *soǵoūd*. C'est pour lui la manifestation la plus expressive du culte extérieur (1). Le lexique du Qoran revient sans cesse sur le concept de la prostration (2). Nouveau motif pour déterminer le choix de Mahomet en faveur du vocable *masǵid*.

Quant au *maś'ar*, il se trouve généralement mis en rapport avec le *mauqif*, à savoir le lieu du *woqoūf*, ou station. La *station* indique l'attitude rituelle des dévots, des pélerins, assistant et s'associant, dans un recueillement relatif, à l'acte du sacrifice et à l'invitation qui l'a précédé, à une sorte d'*Orate, fratres*, de l'officiant ou *sādin*. Recueillement de courte durée. Il se termine brusquement par l'*ifāḍa*. Ce terme désigne tantôt la « ruée » (3), impétueuse comme un torrent *débordé*, sur les victimes qui viennent d'être immolées (4), tantôt la course tumultueuse, *nafr* (5), vers un sanctuaire voisin, à la suite de la *qobba* — tabernacle, transportant les bétyles en procession (6). A côté du مشعر حرام, la Tradition signale invariablement un *mauqif* (7).

C'est que le sacrifice, l'acte le plus solennel de la liturgie bédouine, comprenait en somme trois parties : d'abord le sacrifice et ses apprêts, accomplis dans le *maś'ar*, pour ce motif appelé spécifiquement *manḥar*, lieu de l'immolation ; ensuite le *woqoūf* de l'assistance, unie d'intention et plus encore par ses bruyants *do'ā'* à l'acte du sacrificateur ; enfin la communion tumultueuse, *ifāḍa*, des assistants. Inconsciemment ou non, la tradition orthodoxe a méconnu cet ordre ; elle s'efforce de faire partager

(1) Qoran, 2, 119 ; 22, 27 ; 48, 29, *passim*.
(2) Voir *Concordance* du Qoran, s. v. سجد.
(3) Contestée à tort par Wellhausen, *Reste*, 120.
(4) Qoran, 70, 43 : الى نُصُب يُوفِضون.
(5) Encore appelé *igāra* ; comp. : أَشرِقْ ثَبِيرُ كَيما نُغِير.
(6) Cf. *Bétyles*, 59-60.
(7) Comme à Mozdalifa ; Ṭab., *Tafsīr*, II, 164 ; voisin du sanctuaire du dieu Qozaḥ.

sa méconnaissance — les relations entre le *maš'ar*, le *manḥar*, le *mauqif* et la *ifāḍa* (1). Dans le pélerinage musulman, le *mauqif* a perdu toute signification.

Il s'est transformé en un rite archaïque, sans aucun lieu logique avec l'ensemble du ḥaǧǧ. L'arrêt, la *station* ont été maintenus, le long de l'itinéraire traditionnel et près des anciens sanctuaires où la réforme islamique a supprimé les sacrifices d'antan. Le pélerin se trouve immobilisé et stationne de longues heures sans savoir pourquoi. Son geste demeure sans objet, comme sans explicatiou plausible, dans la confuse synthèse, esquissée par les théoriciens de l'islam.

II

Les masǧid préhégiriens à Médine — Le masǧid de « la piété » (Qoran, 9, 109) — Règlementation médinoise sur la fréquentation de la mosquée — Ḥassān ibn Ṯābit et les « nationalistes » médinois — Masǧid préhégiriens entre Médine et la Mecque — Entre Médine et Taboūk — Fêtes données à Médine par Mahomet dans le masǧid—Le masǧid primitif n'est pas un édifice—Le «maqām Ibrahīm»—Le «masǧid lointain » à Jérusalem—Le sanctuaire du Sinaï — « Toutes portes fermées, excepté celle d'Aboū Bakr»—La «mosquée du Prophète» —Les « anṣāb » du ḥaram mecquois ne sont pas des bornes frontières.

Le terrain paraissant suffisamment déblayé, nous pouvons maintenant aborder l'examen des textes qoraniques où *masǧid* au singulier désigne, sinon un monument, du moins un site, distinct du *masǧid al-ḥarām*, puisque les allusions contenues en ces versets nous transportent loin du territoire mecquois.

La sourate **9**, 109 mentionne un « masǧid fondé sur la piété ». En

(1) « A la Mecque, tout est *manḥar*» ; Dārimī, *Sonan* (ms. cité), 272 ; Aboū Daoūd, *Sonan*, I, 232

dépit des prolixes commentaires, enregistrés par les *Ṣaḥîḥ*, le fait historique visé ici demeure mal connu (1). L'organisation de la communauté de Médine plaça Mahomet en face de graves difficultés ; elle l'accula à la solution de problèmes d'une nature spécialement délicate (2).

On eût difficilement imaginé un ménage moins préparé à vivre d'accord que celui, formé sous les auspices de l'islam, entre les autoritaires *Emigrés* de Qoraiš et les pacifiques Anṣārs de Yaṯrib, très désireux pourtant de rester maîtres chez eux. Quand les complications forçaient Allah à intervenir par le canal du Qoran, le Prophète affectait d'envelopper la pensée divine dans les replis d'une phraséologie émolliente et figurée. Ces spécimens du style allégorique constituent la *crux interpretum* de l'exégèse qoranique. Malheureusement nos auteurs de *Tafsîr* ne conviennent jamais de leur embarras. Ils se sont imposé la tâche—je l'ai noté ailleurs (3) —de « traduire en anecdotes précises et pittoresques, les allusions les plus obscures, les sous-entendus les moins intelligibles des versets » qoraniques.

A propos du verset 9, 109, un détail demeure hors de conteste : l'allocution, étant adressée à un public médinois, doit contenir une allusion à un événement récent survenu dans Médine. Sur la nature, la date exacte du fait, les commentateurs, les anciens annalistes ne semblent pas avoir été informés d'une façon bien précise. La tradition locale ajoute encore à la confusion, plusieurs clans médinois réclamant pour eux « le masgid de la piété ». Aussi nos auteurs discutent-ils pour décider s'il s'agit de la mosquée de Médine ou de celle de Qobā (4). Si l'on a pensé à ce hameau de l'oasis anṣārienne, ce doit être à cause de l'incise من اوّل يوم , « depuis le premier jour» (5). Les exégètes ont voulu comprendre : depuis les premiers

(1) Cf. Moslim, I, 532-533 ; Samhoūdī, *Wafā'*, I, 293 etc., II, 16, 17 etc.

(2) Cf. notre *Yazīd*, 55 etc.

(3) Cf. *Fāṭima*, « avant-propos ».

(4) Ṭab., *Tafsīr*, XI, 17-19. On cherche de même (*ibid.* p. 19), à Qobā, « les amis des purifications » (Qoran, 9, 109), lesquels, d'après le Qoran, *loc. cit.*, fréquentaient le « masgid de la piété ». Sur la valeur des prières qu'on y accomplit, *Osd*, 194, bas ; Samhoūdī, *Wafā'*, II, 17.

(5) Qoran, 9, 109.

jours de l'arrivée du Prophète à Qobā, immédiatement après l'hégire (1). Toute cette discussion me paraît franchement oiseuse. Le Qoran a en vue une fondation métaphorique, nous dirions, un édifice spirituel et mystique. Pour en avoir le cœur net, il aurait suffi de s'en rapporter au contexte. Il y est question d'un « masǵid fondé sur la piété » et, pour prévenir toute possibilité de mal entendu, en ajoute qu'il est « fondé sur le culte d'Allah et sur le désir de Lui plaire » (2). C'est ainsi que, dans ses *Epitres*, S. Paul (3) appelle les premiers chrétiens *Dei aedificatio*.

Nous avons donc affaire à un cercle orthodoxe et bien pensant. Le Qoran lui oppose le « masǵid aḍ-ḍirār », une réunion *dissidente*, un club indépendant et réactionnaire de Médine. On le dit suscité par « l'esprit d'infidélité, de schisme ; vrai centre d'intrigues, formé par les ennemis d'Allah et de son Envoyé » (4). Aussi Allah défend-il à ce dernier de s'y *dressér*, لا تقم —le vocable est à retenir (5) — on aurait attendu celui de prier, de se prosterner. Ce masǵid schismatique ou devenu tel (6), la majorité des rédacteurs de la *Sīra* s'empresse de le faire détruire par Mahomet. Nous ne demanderions qu'à suivre des auteurs aussi affirmatifs, si leur documentation nous inspirait plus de confiance que pour « la réunion de la piété ». Mais, parmi eux, plusieurs hésitent (7) sur la localisation, sur le motif et sur la date de l'incident (8), qui a valu au « club dissident »

---

(1) Ṭab., *Tafsīr*, *loc. cit.* ; Samhoūdī, I, 294 ; II, 16 ; Ibn Ǵobair, 197. C'est par Qobā que Mahomet avait pénétré dans l'oasis, au lendemain de l'hégire.

(2) Qoran, 9, 109, 110 ; cf. L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, p. 118 ; Paris, 1922.

(3) I *Cor.*, 3, 9.

(4) Qoran, 9, 108 ; « masǵid schismatique » ; Ibn Hiśām, 907.

(5) Comp. הקים des inscriptions nabatéennes, mentionnant les *masgidā* ; Ṭab., *Tafsīr*, XI, 17 explique ici قام par prier.

(6) On commença par y prier ; I. Hiśām, 358, 2-3.

(7) Yāqoūt, E, VII, 21 place à Qobā « la mosquée de la piété » et la réactionnaire; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 2-4 (dossier contradictoire) ; Maqdisī, *Géogr.*, 82 ; Samhoūdī, II, 28-31.

(8) Certains n'indiquent aucune date, le disent postérieur à la mosquée de Qobā et tombé en ruines, sans parler de destruction ; Ṭab., *Tafsīr*, XI, 17-18 ; Wāḥidī; ***Asbāb an-nozoūl***, **195-196**.

d'être mentionné par le Qoran. La tradition la plus ancienne se prononce pour l'époque de Badr. Je crois en découvrir la trace dans Wāqidī. Cette trace on pourrait la désirer plus distincte, j'en conviens ; ce qui ne surprendra pas les arabisants qui ont pratiqué le texte défectueux et décousu de l'édition de Kremer. De Badr, le Prophète, avant même la bataille, renvoie un Anṣārien à Médine et le charge d'y surveiller le masǵid suspect. La mission devait être délicate puisque Mahomet réserve à l'émissaire sa part de butin, comme s'il avait pris une part active au combat (1).

Si, en définitive, la *Sīra* rattache cet incident à l'expédition de Taboūk (2), « c'est apparemment pour le faire cadrer avec la chronologie suggérée, semble-t-il, par le Qoran (**9**, 107), où l'épisode se trouve narré à la fin des versets relatifs à Taboūk » (3). Solution peu intelligente, à mon avis ! A cette date, le nationalisme médinois avait rendu les armes ; la position du Prophète se trouvait trop solidement établie pour rencontrer, dans l'oasis, une sérieuse opposition. Mais l'érudition musulmane a pensé devoir s'en tenir aux indications suggérées par le Qoran (4). Preuve nouvelle que sa documentation pour l'incident en question se limite, comme la nôtre, à la mention conservée par le *Kitāb Allah* et que, dans ce recueil, l'ordre chronologique est à reconstituer.

Mahomet n'a pas eu à détruire (5) — il manquait la *materia circa quam* — il s'est contenté de dissoudre, de disperser. L'exégèse musulmane

---

(1) Wāqidī, Kr., 160, 2-3, فردّهُ وضرب لهُ باجرهِ وسهمهِ الى مسجد الضرار لشيء بلغه عنهم. D'après Wellhausen (cf. son Wāqidī, 86), l'émissaire aurait été envoyé beaucoup plus tard. Mais alors pourquoi « lui réserver sa part de butin » ? Cette part n'a pu être renvoyée, à six ans plus tard, si « le masǵid dissident » appartient à l'époque de Badr. Quelle raison pouvait obliger Wāqidī de mentionner l'épisode, à cette dernière date ?

(2) Ibn Hiśām, 906.

(3) Lammens, *Qoran et Tradition*, (dans *Recherches de science religieuse*, I, 40).

(4) A savoir par son texte *anachronique*, ou rendu tel par l'édition telle que nous la possédons, dans la Vulgate actuelle.

(5) Maqdisī, *Géogr.*, 82, 12. Sur l'emplacement du masǵid, le feu couve ; Samhoūdī, II, 30 (ceci pour expliquer Qoran 9, 110, فانهار بهِ في نار جهنّم). Al-Maṭarī (cité *ibid.*) en ignore le site. Du temps d'Ibn Ǵobair (cité *ibid.*), on le lapidait. Je n'ai pu retrouver ce détail dans la description de Médine par I. Ǵobair, 190 etc. Maṭarī a-t-il consulté un texte différent ?

a préféré patronner une mesure plus radicale. Ce procédé s'accorde avec ses préjugés sur la politique autoritaire qu'elle prête au Maître, tout à l'encontre du šaiḫ ʿAlī ʿAbdarrāziq lequel vient de contester à Mahomet la qualité de roi (1) ou l'intention d'avoir voulu instaurer un régime politique. Si nous devions prendre à la lettre le langage du Qoran, métaphorique ici comme pour « le masǵid de la piété », ce recueil affirme plutôt la persistance de la réunion schismatique, laquelle « ne cessa pas d'être une occasion de doute et de scandale pour le cœur » des dissidents, لا يزال بنيانهم ريبةً في قلوبهم (2). L'épilogue de l'incident fut moins dramatique. Tout se termina par un arrêté de police urbaine, par la dissolution d'un cercle en contravention avec les règlements sur « les congrégations ». Dans sa propre mosquée, — celle organisée à Médine, dans la cour de sa maison — Mahomet surveille les groupes particuliers, ceux surtout où l'on chuchote mystérieusement. Il les disperse violemment et en fait expulser les membres (3). Le Prophète paraît avoir, lui aussi, légiféré, en matière d'associations, et nous le voyons contrôler de près les *maǵlis* ou *masǵid qaum*, les clubs des clans médinois. Remarquez cette étrange synonymie (4), la *convertibilité*, dans la langue des anciens *ḥadīṯ*, des deux vocables *masǵid* et *maǵlis*, sans oublier *nādi* : terme rappelant de nouveau le *Dār an-nadwa*. Mahomet se montre fréquemment en personne dans ces réunions (5) où ses brusques apparitions provoquent parfois des incidents tumultueux (6). Sous les moindres prétextes, il blâme ces conventicules, d'ailleurs fort peu secrets, puisqu'ils communiquaient d'ordinaire avec la rue (7).

A la Mecque, Aboū'l-Qāsim, prédicateur méconnu du monothéisme, avait

---

(1) الاسلام واصول الحكم, p. 64 etc. Le Caire, 1925, 3e édit.

(2) Qoran, 9, 111.

(3) Ibn Hiśām, 362.

(4) Cf. Lammens, *Ziād ibn Abīhi*, 89 etc ; Ḥanbal, *Mosnad*, I, 147, haut ; IV, 391. Synonymie de *maǵlis*, *masǵid* et *moṣallā* ; I. S. *Ṭabaq.*, II², 17, l. 21 ; p, 25 ; Boḫārī, *op. cit.*, IV, 432, bas ; Hanbal, *op. cit.*, IV, 400 : مجلس او مسجد للانصار .

(5) Pour y prier. Une façon de dissimuler le caractère païen primitif de certains de ces masǵid ; Samhoūdī, II, 57 etc.

(6) *Fāṭima*, 81.

(7) Moslim, II, 238.

réclamé pour lui-même la liberté d'association et de réunion. Souverain de Médine, s'il ne s'en montra point l'adversaire, du moins éprouva-t-il le besoin de la règlementer. Des points les plus éloignés de l'oasis, il forçait les habitants à venir fréquenter son masǵid (1), même à l'époque des plus violentes inondations hivernales, quand le débordement des torrents coupait les communications. « A la prière privée il accordait, assure-t-on, vingt-cinq fois moins de valeur qu'à celle accomplie en sa compagnie » (2). S'il se laisse arracher des dispenses, c'est à son corps défendant (3). Partout dans ces réunions particulières, ensuite dans les cercles de clan et de tribu où se concentrait toute la vie de ces groupes, il croyait découvrir « l'intervention malfaisante des adversaires d'Allah et des siens » ارصاد لمن حارب الله ورسوله (4). Les Médinois avaient beau protester qu'ils ne pouvaient se passer de leurs *maǵlis* (5), institution des ancêtres: il prétendait y surprendre le secret des intrigues ourdies par les Juifs et des *monāfiqoūn* (6). Ces derniers formaient un parti peu compact de musulmans tièdes et de nationalistes médinois, vus de fort mauvais œil par l'entourage qoraiśite d'Aboū'l-Qāsim. A bout de patience, celui-ci menacera de bouter le feu à ces clubs particularistes (7).

Notons, au cours de cette lutte, l'incident soulevé par Ḥassān ibn Ṯābit ; épisode complètement dénaturé dans l'exposé de la *Sīra* (8). Pour

---

(1) Ṭab., *Tafsīr*, XI, 17, d. l. ; Ḥanbal, *Mosnad*, III, 331 ; Boḫārī, I, 118, 1 ; 297 ; IV, 167, 4 ; Nasā'ī, *Sonan*, I, 134-137.

(2) Nasā'ī, I, 134-135 ; Ḥanbal, I, 374 ; Moslim, I, 242-247 ; Boḫārī, I, 299-301. On y peut suivre l'évolution de la politique centralisatrice, comme l'ont entrevue les compilateurs de ces recueils. *Osd*, I, 182, 371 ; V, 159, 10.—L'islam contemporain revient à ce concept, en se prononçant contre la multiplicité des mosquées dans la même localité. Voir le livre du śaiḫ damasquin, Ǵamāl ad dīn al-Qāsimī, اصلاح المساجد من البدع والعوائد p. 103 ; Le Caire, 1341 H.

(3) Moslim, Boḫārī, aux endroits cités ; Samhoūdī, II, 32.

(4) Qoran, 9, 108.

(5) Boḫārī, *Ṣaḥīḥ* (éd. Stamboul), VII, 126.

(6) Ṭab., *Tafsīr*, XI, 16-20. *Monāfiq=Mortāb*, hésitant (comp. ريبة de Qoran 9, 111) ; Boḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Kr., I 134, 14.

(7) Ibn Hiśām, 895 ; Moslim, I, 243 ; Nasā'ī, I, 135-136.

(8) Comp. *Aǵ*., IV, 11-13.

détourner l'attention, ce recueil l'a rattaché à l'aventure de 'Aiša avec Ṣafwān ibn al-Mo'aṭṭil. Exaspéré par l'arrogance des émigrés de Qoraiš, le poète avait rouvert son *maǵlis*, à l'ombre de son donjon Al-Fāri'. Dans ce milieu exclusivement médinois, on criblait d'épigrammes et de lazzis les Compagnons mecquois. Ḥassān donnait le ton. Il composa une série de diatribes que les éditeurs de son Divan ont préféré ignorer. L'une débutait par cette invective :

Allons, je le vois, les gueux (1), *devenus nombreux, en prennent à leur aise* ;

ارى الجلابيب قد عزّوا وكثروا ... (2)

Ces gueux, c'étaient les propres concitoyens musulmans (3) du Prophète, ceux-là même accueillis par les Anṣāriens dans l'oasis médinoise, où ils se comportaient en maîtres. Ḥassān tint à préciser :

Je ne lâcherai plus les Qoraiš, jusqu'à ce qu'ils reviennent au sentiment de la justice (4).

Cette dernière audace mit le comble au mécontement de Mahomet. « Eh quoi ! s'écria-t-il, m'en veux-tu, Ḥassān, si mes concitoyens embrassent l'islam » ? نفست علي اسلام قومي . Il se décida à dissoudre par la force le cercle présidé par son poète (5). Cet épisode éclaire fort bien l'histoire du « masǵid aḍ-ḍirār ». Le club de Ḥassān n'était pas autre chose.

Les « monāfiq » de Médine ne formèrent jamais que des groupes isolés de frondeurs. « Cœurs malades » — ainsi les qualifiait dédaigneusement le Qoran — le manque d'énergie, l'indécision de ces protestataires, leur individualisme hésitant condamnaient d'avance à l'échec leurs velléités

---

(1) Des Bédouins, d'après *Aǵ.*, loc. cit. ; des Banoū Mozaina, d'après *Aḍdād* (éd. Salhani-Haffner), 117, d. l. ; comp. Ibn Hišām, 738, 2.

(2) *Aǵ.*, IV, 11-13 ; la pièce a été mutilée dans le divan de Ḥassān, 140, 1 etc.

(3) Ibn Hišām, 726, 8 ; *Aǵ.*, IV, 13, l. 16 ; جلابيب اي سفلة ; *Aḍdād*, 118, 1.

(4) *Aǵ.*, IV, 13, l. 11, pas dans la *Divan*. La suite (*Aǵ.*, loc. cit. ; I. Hišām, 738) a été remaniée de façon à convenir aux Qoraiš païens. Si l'équivoque a existé, elle a été voulue par Ḥassān. Ni Mahomet ni les contemporains ne s'y trompèrent.

(5) *Aǵ.*, IV, 11-13 ; Ibn Hišām, *loc. cit.*

de résistance. Observons à propos de ce masǵid dissident : le premier terme employé par le Qoran n'est pas *banā*, mais *ittaḫada*, adopter. Ce vocable, choisi intentionnellement à cause de sa signification flottante, reparaît dans des versets parallèles et au sujet du masǵid qoranique (1). Ajoutons que les ḥadīṯ lesquels s'inspirent des conceptions du Qoran jusqu'à en reproduire les expressions ou des synonymes qui s'en rapprochent, emploient de préférence وضع et اختط (2), quand ils décrivent l'établissement des masǵid dans les primitives agglomérations urbaines, formées par les Arabes en pays conquis. Pendant le premier demi-siècle de l'hégire, il est question, non de bâtir des mosquées, mais de réserver, de marquer sur le terrain par un tracé sommaire l'enceinte où se manifestera, y compris le culte, l'activité publique de la nation (3).

Cette défiance d'Aboū'l Qāsim au sujet des *maǵlis-masǵid* de Médine peut également avoir sa source dans son zèle pour la pureté du monothéisme. Ainsi, après le *fatḥ* de la Mecque, il défendra (4) à ses Compagnons qoraišites de séjourner, plus encore, de reprendre domicile (5), en cette métropole, encombrée, on l'a vu, de masǵid et de souvenirs polythéistes. Il en redoutait la contagion pour ces néophytes, « musulmans de fraîche date », حديثو العهد للاسلام . Ces monuments de la gentilité, les manifestations du *dīn al-ʿArab*, de l'antique religion nationale ne manquaient pas à Yaṯrib, quand Mahomet s'y présenta, au lendemain de l'hégire. Chaque clan paraît y avoir possédé (6) son lieu de culte ou *masǵid*, comme on disait. C'était le terme courant, sans qu'il soit possible de supposer une anticipation

---

(1) Qoran, 9, 108 ; 18, 20.

(2) Samhoūdī, II, 58, 67, ; *Osd*, I, 252, 7.

(3) Moslim, I, 197 (cf. notre *Ziād*, 88): suppression, à Koūfa, d'un masǵid de quartier, source incessante de dissentiments. Etait-ce un lieu exclusif pour le culte ? *Aǵ.*, X, 85, 15 etc.

(4) La défense a pu lui être imposée ; voir plus bas.

(5) Moslim, I, 518-519 ; *Moʿāwia*, 244-245. Un seul *Badrite* y serait retourné ; *Osd*, V, 207.

(6) Ainsi qu'un *oṭom*, donjon ; Samhoūdī, *Ḫolaṣāt al-wafā'* (ms. de notre Université, Beyrouth), 81.

sur la terminologie de l'islam, comme le voudraient Goldziher et d'autres. C'est ainsi qu'on y comptait le *masǵid* des Banoū Naǵǵār, celui des Banoū ʿAbdalaśhal, celui des Banoū Zoraiq — ce dernier fréquemment mentionné, comme point de repère dans la topographie médinoise (1). — On y connaissait même un *masǵid du soleil*, مسجد الشمس (2). Notons également « les pierres de l'huile », احجار الزيت — nom suggestif. On y accomplit les prières de *l'istisqā'* ou rogations. C'était donc un lieu de culte. Mahomet va y prier (3). Quelque temps après l'arrivée du Prophète, pendant qu'il se rendait de Qobā à Médine pour s'y fixer définitivement, il s'arrête en route pour « accomplir sa prière au *masǵid*, situé dans le creux du torrent Rānoūnā (4) ». Ces arrêts, ces dévotions du Maître doivent servir à dépaganiser les sanctuaires et à donner le change sur leur caractère antérieur.



On aboutit à la même constatation pour la région comprise entre Médine et la Mecque (5), elle aussi jalonnée de masǵid antérieurs à l'islam. Deux sont particulièrement demeurés célèbres, dans les récits de la *Sīra* et dans les discussions des traditionnistes : ceux de Ḏoū'l-Ḥolaifa et de Ḥodaibyya. Dans ce dernier, théâtre de la fameuse *baiʿa*, on continua, après l'hégire, à venir prier. L'emplacement se trouvait marqué par un

(1) Masǵid des B. Sālim ; Ibn an-Naǵǵār, الدرّة الثمينة (ms. de Paris), p. 21. Dans celui des B. Zoraiq on aurait avant l'hégire — il existait donc — récité les premiers versets qoraniques ; Nasā'ī, II, 121 ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 146, bas ; voir les *Ṣaḥīḥ* ; Tirmiḏī, I, 203 ; Moslim, II, 127, 128 ; Aboū Dāoūd, *Sonan*, I, 256 ; *Osd*, I, 224, bas ; Samhoūdī, *Wafā'*, II, 31 etc.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 146, 26 ; *Aǵ.*, XIII, 121, 9 ; XIV, 97, bas ; Samhoūdī, II, 33 (essais d'interprétation).

(3) Samhoūdī, II, 242-244 ; *Osd*, V, 271, bas ; 286, 4. Wellhausen, *Reste*, 114.

(4) Ibn Hiśām, 335, bas. Pour l'hydrographie de l'oasis médinoise, voir notre *Yazīd* p. 240 etc. Autres masǵid préislamites — certains en plein air — où Mahomet va prier ; Balāḏori, *Fotoūḥ*, pp. 3-6 ; Ḏahabī, *Mīzān al-iʿtidāl*, III, 355, 8. Enceinte « en pierres, à la moitié de la taille » humaine, نصف القامة ; Samhoūdī, II, 32, 11.

(5) Boḫārī, *Ṣaḥīḥ* (éd. Stamboul), I, 124-126 ; Samhoūdī, II, 162 etc.

arbre, celui-là même sous lequel l'hommage, *baiʿa*, fut prêté au Prophète (1). On rencontrait d'ailleurs un *bait* à Ḥodaibyya. La mention de ce « bétyle » subsiste dans un ḥadīṯ, imparfaitement révisé par l'orthodoxie, laquelle s'obstine à ne voir partout que le *bait* par excellence, celui de la Kaʿba (2). Il était, nous le savons, dans les usages, d'utiliser les lieux saints pour la prestation des serments et la conclusion des alliances. Ces circonstances et non moins la ferveur indiscrète des visiteurs musulmans compromettront ce *masǵid* aux yeux de la Tradition musulmane, incapable de comprendre le libéralisme du Maître et de ses premiers disciples.

L'islam a installé les *mīqāt* — stations où le pélerin doit prendre l'*iḥrām* — sur l'emplacement d'anciens masǵid. Tous sont rapprochés de la périphérie du *ḥaram* mecquois, à l'exception du *mīqāt* de Ḏou'l-Ḥolaifa, première étape à la sortie de Médine. Je trouve l'explication de cette anomalie dans le rôle que son masǵid a joué dans l'histoire préislamite de l'oasis médinoise. Pour en effacer le souvenir, la Tradition tient à y faire prendre l'*iḥrām* par le Prophète, et cela, à plusieurs journées de la Mecque ! Un arbre sacré, à côté d'un puits, marquerait le point exact de cette cérémonie (3). Comme on y accomplissait également le jet de pierres (4), il faut admettre le voisinage d'une *ǵamra* ; ce qui complétait le décor des grands sanctuaires préhégiriens. Dans le ḥadīṯ, il est longuement question du puits de Ḥodaibyya. Un autre masǵid préislamite, celui de Ǵiʿrāna, possédait le sien; *à fortiori*, «le masǵid du Prophète», à Ḥonain, où l'eau et les arbres abondaient (5). Ailleurs l'arbre sacré marquait, parfois même formait, à lui seul, le sanctuaire. Sur plusieurs de ces emplacements

(1) Qoran, 48, 18 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 72, 9. Autre « masǵid du Prophète », sous un arbre ; I. Hišām, 421.

(2) Cf. Moslim[1], II, 87. Sur la « convention » de Ḥodaibyya, voir Lammens, *La Mecque*, 36 etc.

(3) Moslim[2], I, 446, 468 ; Nasā'ī, *Sonan*, II, 7; Samhoūdī, II, 162. «C'est une station bénie » (Mahomet). Sanctuaire avec arbre et puits ; Yāqoūt, E, III, 234.

(4) Cf. *Bétyles*, 97 ; Gaud.-Demombynes, *Pélerinage*, 20. Ajoutons la présence d'un *naṣab*, transformé plus tard en *ʿalam*, borne du *mīqāt*.

(5) Yāqoūt, E, III, 109 ; Aboū Dāoūd, *Sonan*, I, 198 ; *Osd*, III, 92, bas.

— ainsi à Ṣirār — on a « bâti » dans la suite des mosquées pour effacer la trace d'un masǵid païen (1). Le Prophète a prié au pied de ces arbres et, à son exemple, le pieux Ibn ʿOmar, lequel prenait soin de les arroser pour en entretenir la vigueur (2). Beaucoup de ces arbres-fétiches portaient un nom —tel ذات الساق—comme il convient à des personnalités divines (3). Tous ces sites, les épigones les ont transformés plus tard en « masǵid prophétiques ». En voyage, les Compagnons d'Aboū'l-Qāsim lui improvisent un masǵid avec des pierres autour d'un arbre sacré (4). Le cercle de pierres formant *ḥaram*, l'arbre abritant peut-être un *naṣab* ou bétyle, cet ensemble fait songer à l'invitation du Qoran (**7**, 28): «élevez le visage auprès de chaque masǵid ». C'est que dans le vocabulaire préhégirien, comme observe Wellhausen (5), « masǵid désigne d'abord la pierre sainte, ensuite le sanctuaire ; les deux concepts se compénètrent ».

On retrouve ces sanctuaires désertiques, non seulement dans le voisinage de Médine, ensuite le long de la route de Médine à la Mecque, mais encore dans la région comprise entre Médine et Taboūk (6). La promenade militaire du Prophète dans la direction de la dernière oasis, nos auteurs l'ont mise à profit pour rattacher à son souvenir les masǵid anciens qui, dans ce vaste district, jalonnent les moindres étapes de cette expédition (7). C'est la section du Ḥiǵāz, où les derniers explorateurs ont

---

(1) Bakrī, *Moʿǵam*, 268.

(2) Samhoūdī, II, 169, 1 ; 170 ; 173 ; 175 ; Yāqoūt, E, VI, 165, bas (arbre avec *bait*); Bakrī, *op. cit.*, 683 ; Ibn Hišām, 421. Sur la frontière syro-égyptienne, ʿOmarī, *At-taʿrīf bil-moṣṭalaḥ aš-šarīf*, 173 signale un arbre où « le peuple attache des chiffons ».

(3) Voir plus haut p. 33=69 n. 4.

(4) Wāqidī, Kr., 19, bas ; Samhoūdī, II, 169, bas ; 172, **6** ; 180, 6 (improvisés en route par Mahomet en personne) ; 181, 8, 16 ; Ibn Hišām, 757, bas ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 124, 23 : « masǵid façonnés pour Mahomet par les hommes et dont ils ont retenu l'emplacement » ; Yāqoūt, E, V, 270. Autres exemples, I. S. *Ṭabaq.*, III[2], 139, 27 ; 140, 1 (improvisé par Mahomet en personne) ; 140, 7 av. dern. ligne.

(5) *Reste*, 74.

(6) Voir les auteurs cités dans les notes suivantes.

(7) Yāqoūt, E, I, 152 ; II, 352 ; III, 450 ; Bakrī, 191, 316, 423, 559, 560 ; Ibn Hišām, 907. « Masǵid où a prié Moïse » ; Wāqidī, Kr., **34**, 1 (comprenez : un ancien sanctuaire païen).

découvert les inscriptions mentionnant les *masgidā* et *baitā* nabatéennes (1). Dans ces attributions arbitraires, on reconnaîtra sans peine une méthode expéditive pour éliminer de la discussion les interprétations modernisantes. Des traditionnistes hésitent à approuver des expressions dans le genre de « masǵid de telle tribu » مسجد بني فلان (2). Les « *masāǵid* n'appartiennent-ils pas à Allah »? Y accoler le nom d'un groupe humain, n'est-ce pas contester la dépendance, la mouvance d'Allah ? Mais, derrière ce raisonnement formaliste, il est permis de deviner des scrupules d'un ordre plus délicat, de vagues soupçons sur le caractère primitif des sanctuaires, adoptés par l'islam pour avoir été jadis consacrés par la prière du Prophète.

*
* *

Ces scrupules, l'auteur du Qoran a commencé par les éprouver le premier. Nous en retrouvons la trace dans la sourate VII. Aux versets 28 et suivants, il n'est pas question, comme on le suppose généralement (3), du *ṭawāf*, circumambulation. Le Prophète y prescrit aux fidèles, aux néophytes de l'islam, l'attitude à observer, la conduite à tenir dans « tous les masǵid » anciens, عند كل مسجد. La consultation a pu être provoquée par les Compagnons qoraišites eux-mêmes, forcés de siéger au club, *nādi*, de leur clan, autour de la Kaʿba, ou de participer, avec leurs contribules, à la procession païenne de la *ʿomra*. Elle rappelle le cas de conscience posé au prophète Elisée par Naaman le Syrien (4).

Ce qui choqua manifestement le Prophète dans le vieux culte arabe, ce fut l'absence de tenue et de dignité. Indirectement il trahit dans le

---

(1) Jaussen-Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I, 213, 217 etc. ; cf. *Bétyles*, 80.

(2) Les innombrables *masǵid qaum* ; Boḫārī, (éd. Stamboul) I, 108 ; Qasṭallānī. *Iršād as-sāri*, I, 489.

(3) Ṭab., *Tafsīr*, VIII. 108 etc. ; Ibn Hišām, 129, 8 : exégèse adoptée par Nöldeke — Schwally, *Geschichte*, I, 159.

(4) IVe *Livre des Rois*, 5, 18.

Qoran (**70**, 43) son dégoût pour les tumultueuses *ifāḍa*. Ce sentiment l'indisposera contre les processions désordonnées de la *'omra* et les *'atā'ir*. Pour ses emprunts à la religion préhégirienne — c'est la remarque de M. Snouck Hurgronje (1) — l'islam s'empressera d'y introduire «la discipline, l'ordre et les modalités fixes» autrement dit, la *sakīna*, tant recommandée par Mahomet aux cérémonies du pélerinage (2) et qui faisaient défaut à la liturgie des vieux Sarrazins.

Malgré leur caractère païen, la fréquentation des masǵid ne demeure pas interdite pour autant ; mais elle est soumise à certaines règlementations. Le verset 29 (3) recommande de «bien s'habiller» ; il permet de «manger, de boire auprès de chaque masǵid, en évitant tout excès». Ce texte prétend régler la participation au culte ; il envisage tout d'abord le *mauqif*, l'attente ou station préparatoire (4) au sacrifice rituel, lequel s'accomplit dans le masǵid. La recommandation de «bien s'habiller» (5) procède de la même inspiration qui prescrit au musulman de revêtir ses meilleurs habits pour la réunion publique du Vendredi (6). Le verset précédent ou 28 prescrit «d'élever le visage auprès de chaque masǵid pour y invoquer Allah et lui rendre un culte pur et sans mélange», مخلصين له الدين. Il faut y voir une nouvelle autorisation de fréquenter «tous les sanctuaires», كل مسجد, sans distinction et de s'y associer aux pratiques du culte national. On prendra soin seulement d'épurer son intention, de l'élever jusqu'à Allah, de façon à enlever au cérémonial de la gentilité une signification superstitieuse et une adhésion à l'erreur polythéiste.

Intention intérieure et attitude décente : sous ces deux conditions, rien ne s'opposait à prendre part au culte arabe. Le Prophète commença,

---

(1) *Mekk. Feest*², 118.

(2) Moslim², I, 470, 4.

(3) 7, 29. Sur l'exégèse traditionnelle du verset, voir Ṭab., *Tafsīr*, X, 109-110.

(4) Voir plus haut p. 19= 55.

(5) C. à. d. *décemment*, comme nous dirions.

(6) Se parfumer ; Boḫārī, Kr., I, 99 ; 226. Pour l'habillement pendant la prière, voir Wensinck dans *Der Islam*, IV, 224, etc. On parfume la mosquée sous Mahomet ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, I, 175 ; cf. *Mo'āwia*, 366 ; *Fāṭima*, 65.

on l'a vu, par prêcher d'exemple. Il pria dans les antiques masǵid, plus tard rattachés à son nom et devenus « les masǵid du Prophète ». Cette politique souple et tenace, préférant absorber, confisquer tacitement le passé pour n'avoir pas à rompre violemment, contribuera à son triomphe non moins que le succès militaire de Badr. Dans les versets précités, la répétition de la préposition عند, *auprès*, au lieu de في, *dans*, a de quoi surprendre. Tout le contexte (1) suggère la pensée, non d'un édifice ou d'un temple, mais d'un site, d'une réunion et, ajoutons, d'une réunion plutôt mouvementée, puisqu'il y est recommandé « d'éviter les excès », لا تسرفوا (2). Les bacchanales de la *'omra* mecquoise coïncidaient avec le mois de Raǵab. Cette coïncidence avait valu aux *'atā'ir*, victimes (3) qu'on immolait alors, pendant les visites aux *anṣāb*, le nom de *raǵabyya* (4). Le Prophète ne se donna de repos qu'après avoir déplacé la célébration de la *'omra* (5).

Que la *Sīra* fouille le Qoran, en retourne les versets pour y découvrir des matériaux biographiques, rien de plus légitime, malgré l'absence de critique qui préside parfois à cette recherche (6). Quand nous comprendrons les allusions contenues dans les sourates d'une façon moins aléatoire que par les *Asbāb an-nozoūl* (7), quand nous pourrons rétablir l'ordre chronologique des principaux groupes de versets, ce jour-là nous possèderons un document historique de première valeur : j'ai essayé de le prouver dans *Qoran et Tradition* (8). Ce jour paraît encore bien éloigné.

---

(1) Outre l'emploi de عند, un locatif !

(2) Qoran, 7, 29. Commentaire embarrassé dans Ṭab., *Tafsīr*, VIII, 110.

(3) Voir précédemment p. 19=55.

(4) Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, V, 148, bas ; *Mofaḍḍalyyāt* (éd. Thorbecke), 20, 20 : انصاب رجيب.

(5) Moslim, I, 480, 483 ; cf. *Bétyles*, 64, 78.

(6) سجل de Qoran 21, 104 a été transformé en *Ṣaḥābī* ; *Osd*, II, 261, bas ; Ḏahabī, *Mīzān*, III, 299.

(7) *Causes des révélations*. Cette discipline islamique énumère les circonstances, les « causes » qui ont provoqué les révélations qoraniques.

(8) Dans *Recherches de science religieuse*, 1re année ; ainsi que dans L'*âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra* (dans *Journal asiatique*, Mars-Avril 1911, 209-250).

En attendant, que voyons-nous ? que la *Sīra* a dû procéder comme nous, se contenter de presser la phraséologie, de solliciter les moindres incises du *Kitāb Allah,* afin d'en extraire la substance biographique utilisable. Les versets, où le Qoran règlemente l'assistance aux festins rituels, « près des masǵid », ne pouvaient donc échapper à l'attention des exégètes musulmans. Ces invitations «à boire, à manger», ont produit une littérature du genre le moins banal. C'est un des exemples les plus instructifs de l'influence néfaste exercée par l'interprétation servilement littérale du Qoran sur le développement anecdotique et pittoresque du ḥadīṯ, au détriment du bon renom du Prophète. Si j'y insiste, c'est pour montrer jusqu'où ce *littéralisme* a été poussé et avec quelle défiance il convient de puiser à cette trouble source de renseignements pseudo-historiques. Nous leur devons les descriptions détaillées des fêtes offertes par le Prophète dans son *propre* masǵid — ainsi s'expriment les *Ṣaḥīḥ* — à savoir dans la cour de son *dār,* de l'enclos formé par sa demeure (1). Parallèlement à ces récits, les auteurs des mêmes recueils avaient pris la précaution de nous esquisser un autre portrait, celui du Maître, « beau modèle », أسوة حسنة, d'ascétisme. Ils le montrent luttant contre les tortures de la faim, en « serrant une pierre contre le ventre » (2).

Sa bouche était toujours en train d'une prière ;
Il mangeait peu, serrant sur son ventre une pierre (3).

La fascination excercée par la péricope qoranique (7, 28-30) a été irrésistible. Sans elle, je me demande comment nos auteurs auraient pensé à des gloses aussi savoureuses, varié à ce point les anecdotes pour nous édifier sur le robuste appétit et les préférences alimentaires du Prophète.

(1) A son imitation, le calife ʿOṯmān mangera dans la mosquée ; Ḥanbal, *Mosnad* I, 69-70. Cet exemple montre les procédés de l'exégèse traditionnelle.

(2) Ibn Māǵa, *Sonan,* E. II, 278-279 ; Tirmidi, *Ṣaḥīḥ*, II, 71 ; Moslim, II, 193 ; *Osd.* I, 288 ; II, 28 ; V, 325 ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, III, 203 ; *Fāṭima*, 43.

(3) Victor Hugo, *La légende des siècles*, I, chap. 9. Aux Ṣaḥābīs qui découvrent leur « pierre sur le ventre », Mahomet montre qu'il en porte *deux* (sic !) ; Tirmiḏī, *Šamā'il* (éd. de l'Inde), 26-27.

Ainsi, dans le verset 30 de cette sourate VII, ils décident que طيّبات, « les bonnes choses » ne peuvent désigner que les viandes (1). Qu'on se représente l'aspect qu'offraient les solennités du paganisme arabe, ses sacrifices et les repas monstres qui terminaient la cérémonie du *mauqif*, avec ses chaudières fumantes où cuisaient les membres des victimes. Seul le sang, épandu par terre, allait à la divinité (2), ou servait à asperger les bétyles et peut-être l'assistance (3). Le rituel arabe ignorant l'holocauste, la victime était consommée par l'assistance. Pour peindre l'inexprimable confusion qui règnera, au jour de la résurrection générale, le Qoran — on l'a vu précédemment — n'imagine pas d'image plus saisissante que celle de la cohue humaine, se ruant sur les chairs des victimes, immolées près des *anṣāb* ; يخرجون من الاجداث كأنّهم الى نُصُبٍ يوفضون (4). Comment ne pas se rappeler la description du sacrifice sarrasin, que nous a laissée le solitaire S. Nil (5) ?

Les traditionnistes nous montrent donc Aboū'l-Qāsim, organisant dans son *masǵid* de Médine (6), des réceptions et des fêtes (7). Le programme en aurait été fort varié, pour autant qu'il est donné d'en juger, d'après les *Ṣaḥīḥ* et les *Mosnad*, que nous continuons à utiliser. Le *minbar*, chaire, d'où Ḥassān ibn Ṯābit déclame ses poésies, en pleine mosquée, suggère jusqu'à la supposition d'*académies* littéraires (8). Dans ces divertissements,

---

(1) Ṭab., *Tafsīr*, XI, 110. Du cliché qoranique, كلوا الطيبات, on dérive les préférences du Prophète pour le régime carné ; *Fāṭima*, loc. cit.

(2) Cf. W. R. Smith, *Religion*, 339.

(3) Pour les serments on y trempait les mains ; Wellhausen, *Reste*, 128.

(4) Qoran, 70, 43.

(5) *Patrol. grecque* (Migne), LXXIX, 611 etc. Je me contente d'y renvoyer. La comparaison est suggestive.

(6) Il lui sert de salon ou *divan* ; *Osd*, III, 24, bas.

(7) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II, 210 ; Nasā'ī, I, 236 ; Ibn Qayym al-Ǵauzyya, *Zād al-mo'ād* (ms. de Stamboul) non paginé. Ibn Qayym est un disciple immédiat d'Ibn Taimyya.

(8) Nasā'ī, I, 117 ; Tirmiḏī, *Šamā'il*, 18 et *Ṣaḥīḥ*, II, 107 ; *Osd*, II, 4 ; V, 598 ; A. Dāoūd, II, 200 ; Samhoūdī, II, 354. Contre la récitation de poésies à la mosquée ; A. Dāoūd, II, 153 ; *Osd*, I, 250 ; III, 283.

les musiciens — une corporation honnie par Mahomet, s'il faut en croire la *Sonna* (1) — figurent en bonne place. Toujours dans son masǵid, il permet aux Abyssins d'exécuter leurs danses nationales pour distraire ʿAiśa, « jeune mariée », ennemie de la réclusion et « avide de spectacles », قدر الجارية الحديثة السن المشتهية النظر. Il attend « qu'elle déclare en avoir assez », comme elle-même prend soin de nous l'apprendre, حتى اكون انا اسأم (2). Puis, sur le même théâtre, ce sont des séances d'escrime avec accompagnement de flûte (3). Devant Mahomet et devant son *alter ego*, ثاني اثنين, Aboū Bakr — ce dernier représentant « toute la respectabilité de l'islam » ذو شيبة المسلمين (4), une négresse, à la tête d'un chœur d'Abyssins, vient chanter, en marquant la cadence au son du tambourin (5).

Le Prophète prend la défense de ces distractions profanes contre les observations du zélote ʿOmar dont la brusque apparition glace de terreur la *sombre* musicienne (6). La *Sonna* tient en réserve la conventionnelle figure de l'austère *Mobaśśar* — l'Élie de la tradition islamique —avec son sabre à moitié dégaîné, prêt à pourfendre les *monāfiqoūn*. Son attitude décidée doit prévenir les déductions laxistes de la postérité et relever par contraste le libéralisme, la mansuétude du Maître (7). Ce dernier possédait l'art de s'accommoder aux circonstances. Aux débuts de sa mission,

---

(1) *Osd*, I, 146 ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, II, 131, musicienne signifie courtisane ; *Moʿāwia*, 369.

(2) Qotaiba, *Moḫtalif al-ḥadīṯ*, 370. Nombreux essais d'atténuation pour déplacer la scène, dans la rue. Il s'agit d'un *wafd* d'Abyssins ou simplement pour fêter le retour du Prophète à Médine ; Baġawī, II, 197-198 ; Ṭirmiḏī, *loc. cit.*; Aboū Dāoūd, II, 193.

(3) Qotaiba, *loc. cit.* ; Ḥanbal, III, 152, 449 ; Boḫārī, Kr. I, 251 ; II, 224, 225. Aboū ʿObaid, *Ġarīb al-ḥadīṯ* (ms. Kuprulu) 333 *a*, observe que... لا في هذا حجه [حجّة] في الملاهي, « ces ḥadīṯ n'autorisent pas les instruments musicaux ».

(4) Ḥanbal, IV, 58, d. l. Compté parmi « les plus âgés des musulmans », *Osd*, II, 370, 17 ; cf. notre *Chronologie de la Sīra*, 236.

(5) Ḥanbal, V, 353.

(6) Ḥanbal, *loc. cit.*

(7) Ibn Ǵauzī, *Wafā'*, 132 *b* note que « les convives lui lancent يلقون des morceaux de viande ». Ibn Ǵauzī est un Ḥanbalite ultra-rigoureux, un prédécesseur d'Ibn Taimyya.

malmené par les poètes, il les avait traités de menteurs (1). Quand, à Médine, les rimeurs anṣāriens entrèrent à son service, il consentit à revenir sur ce verdict sévère pour en excepter les poètes « qui croient, pratiquent le bien, multiplient la mention d'Allah et se défendent contre les attaques injustes » (2). Pour le récompenser d'avoir défendu sa cause, Mahomet voulut que Ḥassān fût à l'honneur. Il ira plus loin et nous le voyons, dans son masǵid, y offrir des festins à ses amis (3). D'énormes gigots — ce sont les طيّبات (4) du Qoran — y figuraient comme pièces de résistance. Plus tard un Compagnon rappellera avec attendrissement « les succulents rôtis servis en pleine mosquée sur la table du Prophète » (5). Ces jours-là, ainsi que pour les distributions d'aumônes, observait malicieusement l'amphitryon, les Anṣārs ne manquaient pas de remplir la mosquée (6).

Un *dār*, une cour de maison peut donc désigner le masǵid qoranique. « La terre, le sol, voilà ton masǵid » الارض لك مسجد ; ainsi Allah aurait parlé au Prophète ; « auparavant on priait dans les temples ». Et encore : « prie partout où t'atteindra le moment de la prière ; là se trouve le masǵid »(7). La mosquée de Qobā près Médine, régulièrement visitée par Mahomet (8), demeura jusqu'au temps du géographe Maqdisī (9) un espace découvert, une simple *moṣallā*, lieu de prière *sub dio* (10).

(1) Qoran, **26**, 224-226.

(2) Qoran, **26**, 227-228.

(3) Baǵawī, E, II, 77, 6.

(4) Voir plus haut p. 63 = 99.

(5) اطعمنا مع رسول الله شواء في المسجد ; Ibn Ǵauzī, *loc. cit.* ; Tirmidī, *Šamā'il*, 11, bas ; Ḥanbal, IV, 190 ; *Osd*, III, 133 ; Baǵawī, *Maṣābīḥ as-sonna* (ms. de Berlin), p. 189.

(6) *Osd*, IV, 124 ; Ḥanbal, II, 244, 526. Railleries qoraišites à l'adresse des Anṣārs. Ceux-ci répliquent en dépeignant les Mecquois, « gros ventres », كثير شحم بطونهم . Le dialogue se poursuit à travers les *Ṣaḥīḥ* ! Pour ces libéralités, cf. Qoran, **9**, 76, dont ces anecdotes ont pu s'inspirer.

(7) Moslim, I, 197, 198 ; Nasā'ī, I, 74, 1.

(8) Moslim, I, 531-533 ; Boḫārī, Kr., I, 299, n° 2 ; 300, n° 3.

(9) Géogr. (éd. de Goeje), 82.

(10) Synonymie déjà notée pour le «masǵid du Prophète»= موضع مصلاة ; *Aǵ.*,XV, 131, 1 ; XVI, 145, 7 : حلفت برب مكة والمصلى (vers contemporain de l'hégire) où *moṣallā* = ḥaram.

Pendant le rude siège de Ḫaibar, les musulmans se gorgèrent d'ail et d'oignons, au grand désespoir du Prophète, « l'air de la mosquée se trouvant empesté » (1). Quelle pouvait bien être cette mosquée (2) en plein vent, située au pied des donjons ḫaibarites ? Pas un édifice assurément. Les variantes de la règlementation alimentaire édictée à cette occasion méritent d'être examinées. Très délicat sur l'odorat et sur le chapitre des parfums (3), Aboū'l-Qāsim défend à ses fidèles, « amateurs d'ail et d'oignons, deux légumes détestables » شجرتان خبيثتان, d'approcher de son masǵid. Au lieu de *masǵid*, on lit non moins fréquemment la leçon *maǵlis*, ou simplement l'interdiction d'aborder sa personne (4). En d'autres termes, le point où siégeait momentanément le Prophète (5), l'endroit précis, où il accomplissait le précepte de la prière, marquaient également l'emplacement du masǵid. Voilà comment les mangeurs d'oignons ont pu troubler la dévotion du Maître, au cours des opérations contre Ḫaibar. L'odeur caractéristique des alliacés éloignait les anges, ses interlocuteurs habituels (6). Ainsi les nombreuses variantes de ce ḥadīṯ nous ramènent de nouveau à la synonymie de masǵid et maǵlis (7) et au concept géométrique de la mosquée primitive.

Et maintenant, dans les versets mentionnant le masǵid, le Qoran a-t-il jamais pensé à un monument, à un espace bâti ? La négative semble résulter des textes examinés jusqu'ici et cadrer mieux avec les conceptions

---

(1) اذا ريح المسجد بصل وثوم ; Ḥanbal, IV, 194, 19 ; Moslim, I, 210-211.

(2) Mahomet s'y tient et y siège, جلس ; voir un absurde ḥadīṯ śī'ite à ce propos ; Soyoūṭī, *Mauḍoū'āt* (= *Al-la'āli al-maṣnoū'a fī'l aḥādīṯ al-mauḍoū'a*), E, I, 176, 1.

(3) *Osd*, I, 168 ; cf. *Mo'āwia*, 366.

(4) فليعتزلنا او يعتزل مجلسنا , ou encore لا يقربنا ; Aboū Dāoūd, II, 91 ; Moslim, *loc. cit.* ; *Osd*, I, 199 ; II, 89, 397 ; V, 274.

(5) On signale un masǵid du Prophète pendant le très court siège des B. Qoraiẓa (Samhoūdī, II. 35, 6), près de Médine.

(6) Moslim, *loc*, *cit*.

(7) Cf. Ḏahabī. *Mīzān*, III, 295, ce ḥadīṯ du Prophète : مسجد في نادي قوم لا يصلّون فيه. Moslim, I, 431, 11 ; *masǵid* = salon de réception pour les hôtes, chez 'Abdallah, le fils très austère de 'Amrou ibn al-'Aṣi.

arabes, celles-là même du Prophète et de ses adhérents, aux environs de l'hégire. A l'exception de la Ka'ba, les *maš'ar* ou *masǵid* de la Mecque n'avaient rien à démêler avec l'industrie de la bâtisse. Étymologiquement, les vocables Ṣafā et Marwa signifient pierre et évoquent la pensée d'un culte litholâtrique (1). La complaisante théorie de *l'iḫlāṣ ad-dīn*, « épuration de la religion », permettait de former, de « rectifier » son intention. Mahomet s'ingénia pour écarter de ce culte fétichiste les manifestations trop grossièrement polythéistes (2), tel *l'isrāf*, لا تُسرفوا, euphémisme qoranique désignant les orgies de la gentilité. Mais il conserva la signification religieuse des anciens masǵid. A l'instar des rois de Juda, *excelsa non abstulit*, il ne supprima ni bétyles ni hauts-lieux. Il se contenta de les incorporer au monothéisme d'Abraham, comme il essaya de fusionner avec le *ḥaǵǵ* la *'omra* de Raǵab (3). Il continua à vénérer les maš'ar et les masǵid, à leur conserver une crainte révérentielle. Ce sentiment de terreur indéfinissable persiste, dans l'immuable Orient, à l'endroit des *mazār*, *maqām* et *ziāra*, sanctuaires de cultes étrangers et par ailleurs abhorrés. Je l'ai maintes fois observé, chez mes guides chrétiens ou musulmans, pendant mes courses en Syrie, quand nous passions à côté des *qobbas*, coupoles, et des bois sacrés, si nombreux dans la montagne des Noṣairis. Et pourtant ces sectaires comptent, parmi les plus antipathiques à leurs voisins (4), dans toute la Syro-Palestine. Antérieurement à la grande guerre, personne moins qu'eux, si ce n'est les Yézidis, ne pouvait se réclamer d'une protection officielle.

Dans l'appréciation du Prophète, tous les sanctuaires préislamites représentèrent des *bethels*, בית־אל, théâtres d'anciennes et mystérieuses théophanies, quoique d'une ordre moins élevé que la Ka'ba; celle-ci demeurant

(1) Dozy, *op. cit.*, 123-125 ; Ṭab., *Tafsīr*, II. 35 ; Ibn Hišām, 321, l. Ḏoū'l-Marwa, rocher sacré ; Samhoūdī, II, 371, l.

(2) Pour cette fusion voir Qoran, 2, 192.

(3) L'exemple du Prophète empêche Omar (toujours lui !) de supprimer certains usages ; Boḫāri, Kr., I, 406, 3-4.

(4) Je parle de la période ottomane. Le mandat français a changé tout cela.

le *Bait Allah*, « la maison d'Allah » par excellence. Telle était déjà la conception adoptée par Aus ibn Ḥaǵar (1). Ce poète jure par Al-Lāt et Al-ʿOzzā, mais il ajoute que « Allah est plus grand que ces déesses », ان الله منهن اكبر. Les *Ṣaḥīḥ* peuvent donc avoir raison, quand ils nous montrent le Prophète autorisant ses disciples à aller accomplir leurs vœux à Bowāna et dans les sanctuaires des divinités arabes. Il leur recommandait d'éviter un jour de fête païenne et de ne pas accomplir le sacrifice en présence du fétiche. Si, à part ces restrictions (2), Mahomet a pu reconnaître la valeur obligatoire de ces sortes de vœux, c'est apparemment qu'il ne contestait pas le caractère sacré des masǵid de la gentilité.

*
* *

Les nombreux versets, mentionnant le *masǵid al-ḥarām*, désignent assurément un point du territoire sacré de la Mecque ou l'ensemble de ce territoire. Il faut admettre que dans tous ces passages, le vocable masǵid possède une valeur géographique et relève de la topographie qoraišite.

Que faire du *maqām Ibrahīm* (3), « choisi comme *moṣallā* » (4), lieu de prière, au dire du Qoran (5) ? Rien ne semblerait plus simple que de l'identifier avec le Kaʿba et son parvis. Cette identification a été adoptée

(1) *Divan* (éd Geyer), **11**, v. 2. Ainsi le Qoraišite païen Omayya ibn Ḫalaf veut distinguer entre *Raḥmān* et son équivalent *Al-ilāh* ; Ibn Hišam, 448. Cf. Lammens, *Le caractère religieux du « tār » ou vendetta chez les Arabes préislamites* dans *Bull. Inst. franç. arch. orient.*, XXVI, 84.

(2) Deux exemples cités dans Aboū Dāoūd, *op. cit.*, II, 49, 8 etc ; *Osd*, V, 553. Masǵid près de Ṣanʿā' ; Mahomet ordonne d'y prier ; *Osd*, V, 83, 10.

(3) Qoran, **2**, 119; **3**, 91, distinct du *maqām* homonyme, «une pierre noire plus grande que celle de la Kaʿba » ; Maqdisī, *Géogr.*, 73, 1.

(4) Comp. مقام ربّ, Qoran, **10**, 72 ; **14**, 17 ; **55**, 46 ; **79**, 40, quelque chose comme l'essence divine. Pour l'origine du vocable, cf. H. Grimme, *Zeits. für Assyr.*, 1912, 160.

(5) **2**, 119. Pour la vocalisation de اتّخذوا, voir *ʿAun al-wadoūd*, en marge d'Aboū Dāoūd, *Sonan*, II, 104.

de bonne heure (1). La Ka'ba n'est-elle pas, au dire du Qoran, indissolublement unie au nom d'Abraham, son fondateur ? Mais comment concilier cette explication avec la sourate **3**, 91, où l'on promet « la sécurité à ceux qui pénètrent dans le maqām d'Ibrahīm » ? Ce privilège de l'inviolabilité ne saurait être restreint au sanctuaire de la Ka'ba, en y comprenant même le parvis ou *fināʾ* (2). L'exégèse et l'histoire attestent le contraire. Les païens de la Mecque n'avaient pas coutume de se retirer à l'intérieur de la Ka'ba. Comment l'idée leur serait-elle venue de se réfugier dans un rectangle de maçonnerie sans toit, sans parquet et enfermant un puits ? Car telle nous apparait la forme architecturale de l'édicule, antérieurement à la restauration, entreprise quelques années avant l'hégire.

Wellhausen n'en admet pas moins la légende de 'Abdalmoṭṭalib (3), lequel consulte, « à l'intérieur de la Ka'ba », في جوف الكعبة l'oracle de Hobal (4). L'ancienne rédaction de la *Sīra* se montre plus hésitante. Ibn Hiśām enregistre le récit, mais sans fournir d'*isnād*, chaîne de garantie, et en émettant des réserves discrètes (5). Mais Wellhausen tient à Hobal qu'il considère comme la divinité principale de la Ka'ba. Pendant toute la durée fort longue de la consultation, l'ancêtre des 'Abbāsides « demeure debout près de Hobal et invoque Allah » (6). C'est sans doute ce texte ambigu qui autorise le prof. H. Grimme à affirmer que, pour les Qoraiśites Allah et Hobal ne faisaient qu'un !

L'expression ظهر الكعبة désignait dans l'origine le côté opposé à l'ou-

---

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 202 bas. Vers suspects (*ibid.*, 96, bas ; 112, 6) où *maqām* = Ka'ba ; même sens chez le poète Koṯayyr (*Aǧ.*, S., I, 236, 2) : مُطِيفٌ بالمقام وزمزم chez 'Omar ibn Abi Rabī'a, *Divan* (éd. Schwarz), n° 91, cf. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 11 (historique du fétiche *m. Ibrahīm*) ; Dozy, *op. cit.*, 147, 149.

(2) C'est donc un synonyme de « masǵid al-harām », aussi vague que ce dernier vocable ; voir plus haut p. 6=42 et Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*[2], 28 n. 2.

(3) *Reste*, 76, n. 1, mais p. 116 qualifiée de « unhistorisch ».

(4) Ṭab., *Annales*, I, 1076 ; Ibn Hiśām, 97 etc.

(5) Par ex., الله اعلم et يزعمون ; 97, 1 ; 100, 9 ; de style, chez cet auteur.

(6) Ṭabarī et I. Hiśām, aux endroits cités.

verture de la Kaʿba (1), appelé parfois دبر الكعبة « l'arrière de la Kaʿba » (2). Dans la suite, la locution ظهر الكعبة a signifié également la terrasse de cet édifice, quand la Kaʿba reçut un toit et prit sa forme définitive, les apparences architecturales que nous lui connaissons (3). Par ailleurs, le *masǵid al-ḥarām* implique une extension territoriale plus notable que le masǵid proprement dit de la Kaʿba. Car le premier est habité et le Qoran(4) lui assigne des « occupants »; ce sont les حاضري المسجد (5). Il proteste contre «l'éviction violente de la population اهل, fixée dans le masǵid al-ḥarām » (6). Nouveaux détails qui ne peuvent s'appliquer à la Kaʿba ni au Ḥiǵr, avec leur modeste périmètre réservé à la « circumambulation » et dégagé de constructions profanes.

Réfugié à Médine, le Prophète se plaint amèrement de s'être vus, lui et ses fidèles, expulsés du masǵid al-ḥarām. Il ne veut pas se résigner à ne pouvoir pénétrer, séjourner, là où, pour la fréquentation des sanctuaires, l'on n'établit aucune différence entre nomades et sédentaires; là où ces deux fractions de la race arabe jouissent de droits identiques, سواء العاكف

---

(1) Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, I, 315, 10 ; IV, 197 : « visage de la Kaʿba » = côté opposé à la porte (comp. Salhani-Haffner, *Aḍdād*, 145 : ظاهر السماء ووجهها) ; I. Ǵobair, 179, 16 ; I. Hiśām, 123, d. l. ; 124, 2.

(2) A. Dāoūd, I, 183, 3 ; Nasā'ī, II, 35, 5, 7.

(3) Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, III, 59, bas ; ظهر البيت = terrasse d'une maison; Boḫārī, (Stamboul), I. 45. Aboū Horaira accomplit ses ablutions على ظهر المسجد (sur la terrasse ? ?) ; Nasā'ī, I, 39, 12. Comp. I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 40... ظهر على = monter sur la terrasse ; Qoran, 43, 32 ; notre monographie de *la Mecque*, p. 88, nº 8. Comp. encore dans Qoran, 2, 185, « *dos* des maisons » ; 42, 31, « dos de la mer » ; 43, 12, « dos d'un vaisseau ». La langue hésite entre la partie supérieure et la façade postérieure d'un objet. Dans la locution « dos d'un *bait* », observez que *bait* est un vocable équivoque, désignant une tente comme une maison ; ce qui modifie le sens de ظهر.

(4) 2, 192. Les commentateurs conviennent que le *m. Ibrahīm* peut désigner « tout le ḥarām et même les *mauqifs* du pélerinage » ; Baiḍāwī (éd. Fleischer), I, 83 ; Ṭab., *Tafsīr*, I, 401-403. Comme nous, cette exégèse cherche à s'éclairer par l'étude comparée des versets.

(5) Comp. Ṭab., *Tafsīr*, II, 144.

(6) Qoran, 2, 214. *Ahl*, population fixe, stable et non de simples visiteurs.

فيه والبادي (1). Tous ces passages envisagent de toute évidence l'ensemble du ḥarām mecquois. D'ailleurs Allah s'est engagé à lever prochainement cet obstacle (2). Une allusion transparente au *fatḥ*, reddition, de la Mecque. Allah défend l'emploi des armes « dans le masǵid al-ḥarām » (3), c'est à dire sur toute l'étendue du territoire sacré, où le port des armes était toujours demeuré interdit. Devenu maître de sa ville natale, Mahomet à son tour empêchera les polythéistes d'y prendre part au pélerinage officiel (4). Cette prohibition pourra, il en convient, diminuer l'affluence des visiteurs et conséquemment leurs emplettes dans les bazars mecquois ; mais « Allah saura trouver une compensation dans son omniscience » (5). De nouveau nous voyons l'interdiction embrasser la totalité du territoire sacré, toujours englobé sous le vocable « masǵid ».

Qui n'a remarqué le début solennel de la 17me sourate ? سبحان الذي اسرى بعبده ليلا .. ; « Gloire à Celui qui, de nuit, a transporté son serviteur du *masǵid al-ḥarām* (6), jusqu'au *masǵid* lointain dont nous avons béni l'enceinte (7), pour lui révéler nos mystères » ? C'est le célèbre prodige de *l'isrā'*, du voyage nocturne de Mahomet. Comme rien n'atteste ici pour le Prophète (8) la pratique de l'incubation — elle lui aurait été familière (9) — le premier masǵid désigne non la Ka'ba, mais la cité de la Mecque.

---

(1) Qoran, 5, 3 ; 8, 34 ; 22, 25. 48, 25; Boḫārī, Kr., I, 102, 3 interprète بادي par طارى, étranger ; Ṭab., XVII, 93. Il s'agirait des Mecquois et des pélerins étrangers.

(2) Qoran, 48, 28.

(3) Qoran, 2, 187, 192. Défense d'y chasser ; Moslim, I, 520 etc.

(4) Qoran, 9, 28.

(5) ان الله حكيم ; Qoran, 9, 28.

(6) Moslim, I, 531 supprime l'article et écrit : *masǵid al-ḥarām*, *masǵid al-aqṣā*.

(7) « Autour duquel nous nous agenouillons », ainsi traduit Gaud.-Demombynes, *La Syrie sous les Mamlouks*, 10. N'est-ce pas perdre de vue qu'Allah parle dans le Qoran ? Comp. les locutions parallèles باركنا فيها (Qoran, 7, 133 ; 21, 71, 81 ; 34, 17). Toutes se rapportent à la Terre Sainte et impliquent l'idée de *bénédiction*.

(8) Cette nuit, il l'aurait passée dans sa demeure ; Boḫārī, Kr., I, 99.

(9) Lammens, *Mahomet fut-il sincère* ? (Extrait de *Recherches de science religieuse*, 1911), p. 22 ; *Osd*, IV, 120, 281 ; Nasā'ī, I, 76.

Le masǵid *lointain*, que peut-il bien représenter ? L'épithète *aqṣā*, « lointain », ne suffit pas pour penser, à la suite de l'exégèse traditionnelle, à la Palestine. D'autant moins que dans la sourate des *Roūm* (verset 2), ce pays reçoit le qualificatif de « terre voisine », *adnā*. L'incise, « dont nous avons béni l'enceinte », ou plus littéralement, « le périmètre, le pourtour », حولَ, est plus significative et s'applique assez bien à la Terre Sainte et surtout à Jérusalem, *Al-Qods*, le « sanctuaire » par excellence. Par contre, la fin du verset, « pour lui révéler nos mystères », semble nous en éloigner. Il nous invite à admettre un ravissement au ciel—comme celui de S. Paul—un rapt à « la Jérusalem céleste » du Nouveau Testament et de la tradition chrétienne, comme propose le Professeur Joseph Horovitz (1).

Avec raison, M. Schriecke(2) observe que la primitive exégèse musulmane a d'abord considéré l'*isrā'* comme un *mi'rāǵ*, une « ascension » au ciel, ou du moins n'a pas disjoint les deux. Mais alors pourquoi l'épithète *aqṣā* au lieu de *a'lā*, « supérieur » ? C'est cette dernière qu'emploie le Qoran (3), lorsqu'il mentionne le *mala' al-a'lā* « le Conseil Suprême » du Ciel. Je crois donc que la tradition musulmane a eu raison de chercher, non pas au ciel, comme le voudraient MM. Schriecke et Horovitz, mais sur la terre, et de localiser, à Jérusalem, le « masǵid lointain ». Je pense également que cette identification est antérieure à la période des Marwānides et des constructions monumentales du calife 'Abdalmalik, sur le mont Moriah. 'Omar ibn Abi Rabī'a (4) s'approprie déjà cette locution. Et ce qui me paraît sans réplique, le poète préislamite Aboū Ṣaḫr (5) cite, à côté du Sinaï, « le masǵid lointain » comme un but de pélerinage, lequel ne peut être que Jérusalem. Le poète A'šā se vante de l'avoir visitée (6), en pélerin sans doute et non pas pour y débiter ses poésies. Preuve que la

(1) *Der Islam*, IX, 168.
(2) *Der Islam*, VI, 14 etc.
(3) 37, 8 ; 38, 69.
(4) *Divan*, (éd. Schwarz), n° 91 ; cf. Horovitz, *op. cit.*, 166.
(5) *Divan* des Hoḏailites (éd. Wellhausen), n° 264, v. 24.
(6) Cf. *Mo'āwia*, 334, n. 3.

réputation des sanctuaires hiérosolymitains avait pénétré jusqu'en Arabie. C'est leur vogue dans les milieux où Mahomet a puisé ses idées monothéistes, qui l'a déterminé à adopter Jérusalem comme *qibla*, direction de la prière, et d'abord comme terme de l'*isrā'*.

Quoi qu'il en soit, il est certain que dans les ḥadīṯ anciens ou archaïsants, la ville de Jérusalem est devenue « le masǵid lointain » (1). Ces recueils énumèrent comme buts de pélerinage « trois masǵid : la Mecque, Médine et Jérusalem ». Avec moins d'unanimité, ils donnent la qualification de masǵid à un autre sanctuaire chrétien, le mont Sinaï (2), déjà visité, nous l'avons vu, par les Arabes de la gentilité (3). Tout 'Arafa, Minā et Mozdalifa sont non seulement *mauqif*, station, mais *masǵid ḥarām* (4).

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le Tihāma et le Ḥiǵāz, compris entre Médine et la Mecque, aient pris le nom de district « entre les deux masǵid », à savoir les deux villes saintes de l'islam (5). Ces villes, le poète Ǵarīr les qualifie de مسجدا الله الحرامان, «les deux masǵid ḥarām d'Allah ». L'emphatique locution sera reprise par son collègue et contemporain

(1) Baǵawī, I, 31 ; Aboū Dāoūd, I, 46 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II, 4 ; *Osd*, I, 295 ; V, 551 bas ; Moslim, I, 531. Le pélerinage y équivaut à une indulgence plénière, au pardon de ما تقدّم وما تأخر ; Ḏahabī, *Mīzān*, III, 28, 10.

(2) Ḥanbal, V, 364, bas ; *Osd*, I, 201 ; III, 370. Protestations de l'orthodoxie contre cette pratique ; Moslim, *loc. cit.* ; Azraqī, W., 304, 5 ; Ḥanbal, II, 486, 5 ; III, 64, 2 ; VI, 7 ; Ṭab., *Tafsīr*, I, 247. Intervention du fouet de 'Omar ; Ibn Forāt (ms. de Paris, nº 1595), p. 113 ; Aboū Dāoūd, II, 110. Le ḥadīṯ de « trois masǵid, buts de pélerinage » (mais buts exclusifs, notez la leçon : لا تشدّ الّا) semble une protestation déguisée contre les visites au Sinaï ; comp. Samhoūdī, *Wafā'*, II, 414 ; Nasā'ī, I, 210 ; Azraqī, W., 302, 303, 304.

(3) Aboū Ṣaḫr, cité plus haut. Voir plus bas les mentions que consacre le Qoran au Sinaï.

(4) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 123, 133 ; Moslim, I, 471 ; Aboū Dāoūd, I, 190 ; *Chroniken*, W., II, 97 ; Ibn Māǵa, *Sonan*, E. II, 123, 128 ; Dārimī (ms. cité), 272.

(5) Nawawī, *Comment.* sur Moslim, *Ṣaḥīḥ* (ms. *Inst. Biblique*, Rome), 119 *a* ; Ibn al-Faqīh, *Géogr.* (éd. de Goeje), 29, 12 ; Maqdisī, *Géogr.*, 102 ; poète cité dans *Aǵ.*, III, 95, 1.

Komait (1). En étendant à l'agglomération urbaine de Médine, devenue la capitale islamique de Mahomet, le nom de « masǵid du Prophète » et celui de masǵid d'Allah, les poètes de l'époque ommayyade, tous férus d'idées et d'images archaïques, utilisent la vieille conception arabe, où *masǵid* et *ḥaram*, s'interchangent. Ils ont pu se rappeler aussi l'institution d'un territoire sacré, *ḥaram*, par Maḥomet (2), à Médine (3). Les exemples abondent (4), où, à partir de l'hégire, le vocable masǵid désigne les deux villes saintes, où leurs habitants sont qualifiés de « gens du masǵid » (5), où pour signifier qu'un canton limitrophe de la Mecque fait partie du territoire sacré, on affirme « qu'il entre dans le masǵid » (6). Ainsi, dans l'oasis de Médine, les habitants des hameaux de Qobā; de Sonḥ sont également appelés « gens des masǵid de Qobā, de Sonḥ » (7), du seul fait qu'ils cultivent les palmeraies de ces modestes hameaux.

Je me sens tenté d'appliquer le même procédé d'exégèse à l'ordre mystérieux attribué à Mahomet. Il aurait commandé de « boucher toutes les portes (8) du masǵid, hormis celle d'Aboū Bakr ». Dans la « Sonna » des Śi'ites, 'Alī se trouve en ce ḥadīṯ, il fallait s'y attendre, partout substitué

---

(1) *Naqā'īḍ Ǵarīr* (éd. Bevan), 529, 1 ; *Tāǵ 'Aroūs*, II, 373 ; Dārimī (ms. cité), 252.

(2) Il aurait établi un *ḥimā* à Ǵoraś ; Ibn Hiśām, 955, 10.

(3) Vers de Ka'b ibn Mālik, où *ḥaram* = Médine. Mahomet conseille d'y substituer *bait* à *ḥaram* ; *Aǵ.*, XV, 30, 4-5 (à la ligne 5 lire مقاتلنا, « nos combats » au lieu de مقالتنا, « notre parole). A quelle tendance (antianṣārienne ??) correspond ce trait ? Pour le *ḥaram* de Médine, voir Moslim, 522 etc.

(4) « Votre masǵid » = Médine ; *Aǵ.*, II, 114 ; *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 397, 2 ; 798, 13 ; *Aǵ.*, S., I, 183, bas.

(5) اهل المسجد ; *Aǵ.*, XIII, 65, 10 (vers suspects, comme plusieurs des poésies *islamisantes* de 'Abbās ibn Mirdās) ; comp. Aboū Zaid, *Nawādir* (éd. Śartoūnī, Beyrouth), 33, 1-6 ; Boḫārī, Kr., I, 233, 8, 12 ; Bakrī, *op.*, *cit.*, 623.

(6) Bakrī, p. 4, l. 14.

(7) I. S. *Ṭabaq.*, III², 39, 10 ; 85, 18.

(8) Avec la variante خوخة. Chapitre spécial dans Samhoūdī, I, 334 ; Moslim, II, 315 ; I. Hiśām, 1006 ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 25, 23 ; 26, 1-2. Dans la plupart des collections ; *Osd*, V, 365 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, II, 208 ; Boḫārī (Stamboul) I, 120 ; cf. *Fāṭima*, 48, n. 7.

à Aboū Bakr (1). Quant aux Sonnites, ils perdaient de vue que le père de 'Aiša résidait à Sonḥ, dans la famille de son épouse anṣārienne, et non dans le voisinage du Prophète (2). Il montait à cheval, quand il lui prenait envie de se concerter avec son beau-fils, à Médine (3). Nous nous trouvons ici devant une de ces prédictions *post eventum*, si nombreuses dans la tradition musulmane.

L'extraordinaire fortune réservée à ce Taimite, modeste bourgeois de la Mecque, appartenant à un des clans les moins considérés (4), ne pouvait pas ne pas impressionner les rédacteurs de nos *Ṣaḥīḥ* (5). Recueillir la succession du plus grand parmi les prophètes, l'honneur était inouï sans doute ! Encore était-il prudent de préparer l'opinion, de découvrir les titres à cette extraordinaire distinction. Ici, la tâche devenait particulièrement délicate, en l'absence de toute stipulation authentique émanée d'Aboū'l-Qāsim. Raison de plus pour multiplier les indices, les insinuations. Leur accumulation devait emporter la conviction chez les plus rebelles.

Le ḥadīṯ de « la porte d'Aboū Bakr » a sa place marquée dans cet ensemble de manœuvres d'approche (6), de coups de sape, si habilement dissimulés qu'on n'en a pas deviné la portée. Il s'agissait d'achever de régulariser, devant la postérité musulmane, de légitimer enfin la فلتة, la tumultueuse accession au califat du *triumvir* taimite, l'associé de 'Omar et

(1) Tirmiḏī, *loc. cit.* ; Ḥanbal, II, 26 ; Samhoūdī, I, 336 ; Ḏahabī, *Mīzān*, III, 292 ; *Osd*, III, 214, 217 ; Baġawī, II, 194, 208 (les versions sonnite et šī'ite). On distingue parfois entre la fermeture de la « porte » et celle de la خوخة ; Soyoūṭī, *Mauḍoū'āt* (= *Al-La'āli* etc.), I,181.

(2) Samhoūdī, I, 350 ; I. S. *Ṭabaq.*, II², 22, 32, 56. Essai ingénieux de conciliation ; Samhoūdī, I, 337-338. On s'efforce de prouver que la porte de Fāṭima ouvrait sur la mosquée ; *ibid.*, I, 319, 330 etc.

(3) Boḫārī, S (= Stamboul), II, 70 ; Nasā'ī, I, 260 ; *Osd*, III, 219 ; Samhoūdī, I, 140. Maison d'A. Bakr à Sonḥ, près de la mosquée ; I. Ǵobair, 193-194.

(4) Cf. notre monographie de *La Mecque*, pp. 53 etc., 168.

(5) Comp. *Fāṭima*, 8. De là l'importance donnée à la question, si lui ou 'Alī fut le premier en date des musulmans ; *Fāṭima*, 24 ; *Osd*, II, 226, haut ; Soyoūṭī, *Mauḍoū'āt*, I, 166-168.

(6) اشارة الى استخلافه, avoue Soyoūṭī, *op. cit.*, I, 181.

d'Aboū 'Obaida (1). Sans se laisser duper, la Šī'a, je l'ai noté, s'est empressée de revendiquer pour 'Alī le privilège de « la porte ouverte », avec ni plus ni moins de raison (2). Comme l'observe à cette occasion Soyoūṭī : « à Koūfa, on s'est prononcé pour 'Alī, à Médine pour Aboū Bakr » (3). Seule la porte d'Aboū Bakr, comprenons son autorité, doit demeurer ouverte, après la mort du Prophète, dans le masǵid, à savoir Médine, devenue, depuis l'hégire, la vraie capitale de l'islam. Langage apocalyptique ; procédé familier aux auteurs de prédictions apocryphes (4). Qu'Aboū Bakr succèderait au Maître, que cette accession aurait lieu à Médine, la *Sonna* (5) n'osait le faire ouvertement annoncer par le Prophète. On se borne à l'insinuer.

A cette époque, à savoir pendant la première décade de l'hégire, ce qu'on a appelé « le masǵid du Prophète » représentait une superficie demeurée libre devant la maison où il s'établit avec son harem (6). Préalablement le terrain avait été débarrassé des décombres, des troncs d'arbres qui le couvraient (7). Entre ce logis et la chaire, *minbar*, qu'on y dressera plus tard, s'étendait, au dire du ḥadīṯ, « un jardin du Paradis », c'est à dire la mosquée (8). La chambre du Prophète, fermée par une simple portière, celles du gynécée, les حجرات du Qoran (**49**, 4), ouvraient sur la place et en formaient un des côtés (9). Les chiens de Médine pénètrent et

(1) Cf. notre *Triumvirat*, dans *MFO*, IV, 113 etc.

(2) Soyoūṭī, *op. cit.*, I, 179-183 (riche collection de ḥadīṯ) « toutes les portes fermées - celles d'A. Bakr et de 'Omar, hormis celle de 'Alī ». Remarquez l'offensive šī'ite !

(3) *Op. cit.*, 180, 6.

(4) Voir p. ex. le « Kitāb al-malāḥim » dans Aboū Dāoūd, II, 132-138.

(5) Celle des « Six Livres » et des auteurs qui les détaillent. Allusion détournée : *Osd*, I, 272, 6-7.

(6) *Osd*, I, 247, 4 ; II, 183, 368.

(7) Nasā'ī, I, 114-115 ; Samhoūdī, I, 232 etc. ; Moslim, I, 199.

(8) Moslim, I, 529 ; Nasā'ī, I, 113. Maisons voisines avec portes sur la mosquée ; Ḏahabī, *Mīzān*, III, 224. Donc pas d'enceinte !

(9) Boḫārī, S, I, 77 ; Samhoūdī, I, 325, 384 ; Dārimī (ms. cité), 139 ; Nasā'ī, I, 259 ; *Osd*, V, 322.

circulent partout (1). Il n'est pas question de portes, sinon dans des recueils de date tardive (2).

Des tentes occupent la cour. Elles sont destinées au soin des blessés et parfois Mahomet ou ses femmes viennent s'y confiner dans les exercices de la retraite spirituelle, اعتكاف (3). Une Bédouine habitait une de ces tentes ; d'autres étaient réservées aux hôtes ou à des nomades de passage (4). Quand les plus anciens récits en viennent à narrer l'origine de cette mosquée, ils mentionnent le transfert de décombres, des pierres même, صخر ; mais, dans les textes les moins remaniés, il n'est jamais parlé de bâtisse, excepté quand il s'agit du *dār*, habitation privée de Mahomet. Véritable forum, sanctuaire à ciel ouvert (5). On y prie, on y dort, on y mange ; on y traite les affaires ; les Bédouins viennent y consigner leurs montures. C'est le *maǵlis* de la nouvelle communauté islamique de Médine, lequel, après s'être substitué aux maǵlis des clans particuliers, مجلس قوم, se transforma insensiblement en *masǵid*.

Par le *'ahd*, capitulation, conclu avec la population de Médine, Mahomet avait placé Allah à la tête de la communauté en formation. En le proclamant garant de la paix qu'il entendait y établir, en évoquant, dans le Qoran (6), toutes les contestations au tribunal d'Allah et de son Envoyé, le Prophète transforma sa capitale politique en *ḥimā* et en *ḥaram* — les *Ṣaḥīḥ* emploient indistinctement cette synonymie (7). C'était équivalemment lui conférer les privilèges de la métropole qoraišite, y compris le

(1) Boḫārī, S, I, 51.

(2) Dyārbakrī, *Tarīḫ al-ḫamīs*, I, 390 ; Samhoūdī, I, 240.

(3) Nasā'ī, I, 116 ; II, 162. Cf. Massignon, *Le lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, pp. 121-122 ; curieux mais forcé ; Wensinck, *Arabic new year*, pp. 8 etc.

(4) Boḫārī, S. I, 113 ; *Osd*, II, 78, 5 ; 305.

(5) Nasā'ī, I, 115, 3 ; Dārimī (ms. cité), 189 ; cf. Caetani, *Studi di storia orientale*, III, 73-74.

(6) Cf. *Concordance du Qoran*, s. v. اطيعوا.

(7) « Ḥaram du Prophète » ; *Aǵ.*, S., I, 220 ; Samhoūdī, I, 62 etc. ; Moslim, I, 521-522, 524, bas ; avec un rayon de douze milles d'étendue ; Samhoūdī, I, 62-67, 73 etc.

titre de *masǵid* et de *ḥaram d'Allah* (1). Assurément, à la Mecque, la présence de la Kaʿba, la multiplicité des *mašāʿir*, disséminés à travers la cité, aidaient à préciser le concept d'inviolabilité, en rendaient la valeur plus tangible. C'était — les contemporains le devinaient confusément — une prolongation de la sainteté des *maqām*, des *masǵid*, des *bait* particuliers (2), ensuite des chapelles, des oratoires de quartier (3), une extension enfin de leurs prérogatives à toute l'agglomération et à sa banlieue. Cet ensemble constituait, dans sa complexité, le *ḥaram*, par opposition au *ḥill*, région profane. De la sorte, et par le bénéfice de cette extension, toute la cité devenait, elle aussi, *masǵid*. De là, l'application de ce qualificatif aux métropoles du Ḥiǵāẓ, la Mecque et Médine, « les deux masǵid », ensuite, à la cité de Jérusalem, « le masǵid lointain », enfin à la montagne où se dressait le sanctuaire du Sinaï, peut-être à tout le massif sinaïtique, théâtre de la grande théophanie mosaïque, si fréquemment rappelée dans le Qoran (4). C'est le *Ṭoūr*, le mont par excellence, ou plus explicitement, *Ṭoūr Sīnā'* et *Ṭoūr Sīnīn* (5), dont Mahomet atteste la sainteté par un serment solennel (6).

*
* *

Nous venons d'examiner — l'on nous permettra d'ajouter : de retourner en tous les sens, les plus anciens textes : ceux du Qoran et de la poésie où figure l'expression *masǵid*. Nous les avons comparés avec la plus ancienne tradition musulmane ; le tout dans l'espoir de rétablir le sens

---

(1) Dans le Qoran, aucune allusion explicite (excepté 49, 4) au *dār* de Mahomet ni à sa mosquée. Celle « de la piété » relève du style figuré ; voir la discussion plus haut pp. 49 = 85 etc.

(2) Pour les *anṣāb*, voir plus bas.

(3) Sur leur conservation dans la Mecque moderne, voir Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 16, 21 ; Ibn Ǵobair, 159, 9, 18.

(4) 2, 87 ; 4, 153 ; 19, 53 ; 20, 82 ; 28, 44.

(5) Qoran, 23, 20 ; 95, 2.

(6) Qoran, 52, 1. Cf. J. Horovitz, *Jewish Proper names*, 169-170.

précis que ce complexe syllabique devait évoquer à l'esprit des contemporains de l'hégire, devant les auditeurs de Mahomet. Or, nulle part cet examen ne nous a amené à constater, derrière le vocable étudié, l'existence d'un construction, d'une édifice, même rudimentaire. ما هذا المسجد, « que signifie ce masǵid » ? C'est la question que posent spontanément des passants, en voyant des dévots accomplir leurs dévotions, au pied de l'arbre de Ḥodaibyya (1). Pas plus que d'effigies (2), le *dīn* litholâtrique des Arabes n'a éprouvé le besoin d'édifices cultuels. C'est à peine s'il est permis de citer l'exception de la Ka'ba (3), avec sa quadruple façade de maçonnerie fruste et caduque. On en a utilisé les différentes restaurations (4) pour abriter dans ses flancs plusieurs bétyles, *rokn*, tout spécialement ceux vénérés dans la dépression de la Baṭḥā' par les descendants de Qoṣayy.

Le concept primitif du masǵid semble donc *local, territorial*. Il relève de la discipline topographique et non de l'art de bâtir. Il demeure attaché au sol, à une superficie, laquelle prolonge la sainteté et les prérogatives du masǵid. A l'intérieur de cette aire se trouve le *ḥaram* ; au dehors commence le *ḥill*. Cette frontière idéale entre les deux territoires, le « sacré » et le « profane », le besoin devait se faire sentir de *l'extérioriser* par une marque, par des bornes, sommairement tracées à la surface du sol. C'est parfois un alignement de pierres ou de blocs dressés. On rencontre même la mention d'un *ḥā'iṭ* (5). Ce vocable de signification équivoque ne doit pas suggérer l'image d'une muraille ni même d'une enceinte plus ou moins continue où le maçon serait intervenu. Elle a pu être constituée par une simple levée de terre, par un fossé, une entaille dans le sol, une

(1) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 72, 9 ; voir plus haut pp. 56 = 92.

(2) Opinion contraire exprimée par Krenkow dans *Encyc. Islam*, art. *ṣanam*.

(3) Ḥakīm ibn Ḥizām y serait né « 13 ans avant l'Eléphant » ! *Osd*, II, 40, bas. A cette époque, l'édifice n'avait ni toit ni parquet, à supposer qu'il ne fût pas en ruines, à la suite des fréquentes inondations.

(4) Cf. la monographie de *La Mecque*, 53 etc., 80 etc, 103 etc.

(5) Au ḥaram des B. Ǧaṭafān, بناء حائط ; *Aǧ*, XII, 126, 16-17; XXI, 94, 10, 18. Appelé encore la Ka'ba des B. Ǧaṭafān ; cf. Wellhausen, *Reste*, 37.

sorte de *ḫandaq* ou φοσσάτον, un *fossāṭ* — forme archaïque de fosṭāṭ (1). On s'en contentera pour délimiter et protéger les premiers cantonnements des Arabes en pays conquis (2), ensuite pour tracer les limites des plus anciennes mosquées. Telle fut du moins la pratique, attestée pour l'Iraq (3). A la rigueur, un édicule dans le style de la Ka'ba peut occuper un point quelconque du ḥaram. Mais sa présence ne déplace ni ne précise le concept du masǵid.

Il sera prudent de ne pas se laisser égarer par le sens équivoque de *bait* dans la langue archaïque. C'est ainsi que, selon toute vraisemblance, le *bait* de la déesse 'Ozzā (4) représentait un fétiche ou bétyle. La destruction de ce *bait* attribuée à Ḫālid ibn al-Walīd (5) ne doit pas donner le change. Pour les *bait* et les *binā'* de Ṣafā, Marwa et des hauts lieux voisins de la Mecque, il en a été question précédemment.

J'ai déjà indiqué dans les *Bétyles* (p. 59) que « les *anṣāb* de la Mecque ou du ḥaram » (6), lesquels sont censés indiquer les limites du territoire sacré, n'étaient pas, à vrai dire, des *a'lām*, « des marques », moins encore de simples bornes-frontières (7). On achève de s'en convaincre, quand on constate l'empressement manifesté par les recueils orthodoxes pour les éloigner de la Mecque, pour les faire « reconnaître » par le Prophète d'abord, ensuite, et à plusieurs reprises, par le calife 'Omar (8). Ces graves personnages auraient tenu à en vérifier scrupuleusement le site. Leur intervention personnelle dans l'ordonnance du culte donne toujours à penser. Elle équivaut à une sorte de *sanatio in radice* et montre combien il

---

(1) Fraenkel, *Aramaeische Fremdwoerter*, 237.

(2) *Fosṭāṭ-fossāṭ* a d'abord signifié camp fortifié ; cf. notre *Bādia*, 105 ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, III, 200, bas.

(3) Cf. notre *Ziād*, 89.

(4) *Aǵ.*, II, 168, 4.

(5) Ibn Hiśām, 839.

(6) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 55 ; *Bétyles*, loc. cit.

(7) Cf. *Bétyles*, loc. cit.

(8) Voir précédemment p. 14=50 ; *Osd*, I, 63 ; II, 75 ; *Bétyles*, 60 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 87, 26.

importait d'islamiser « ces reliques de la gentilité » qu'on ne se sentait pas en mesure de sacrifier. « Cette sorte de relevé cadastral, les *recognitions* soi-disant topographiques de ces dieux-termes, déclassés depuis l'islam, de ces bétyles métamorphosés en bornes-frontières » (1), attestent les efforts de la Tradition, soucieuse d'abolir le passé compromettant de la *ǵāhilyya*, âge d'ignorance.

C'est donc à tort qu'on a voulu reculer les *anṣāb* à la périphérie du ḥaram pour achever de les transformer en bornes-frontières. Les pylônes « turriformes», كالابراج, qu'on y montrera plus tard aux pélerins (2), n'avaient sans doute rien de commun avec les *anṣāb* jadis honorés par les Qoraišites. A l'origine, ils se trouvèrent répartis au dedans comme au dehors de la cité. Aucun plan préconçu n'avait présidé à la naissance et à la distribution des *anṣāb* de quartier et des *anṣāb at-tarǵīb* (3). Ces derniers tiraient leur nom du mois sacré de Raǵab. Ils servaient aux sacrifices accomplis alors et marquaient les haltes principales, *mauqif*, de la procession, pendant la *ʿomra* mecquoise. C'étaient, à la fois, des autels et des bétyles divins. Voilà pourquoi on les arrose de sang ; les poètes les dépeignent *rouges* ou *noirs*, « dégoûtant », *ǵarī* ou *maǵrī* (4), du sang des victimes. Dans les sacrifices arabes, le sang était la part réservée à la divinité.

Ces anṣāb se rencontraient jusque sur le parvis de la Kaʿba (5). La *Sīra* s'égare quand elle les confond avec des images et des effigies divines, celles-là même que Mahomet aurait détruites, le jour du *fatḥ* de la Mecque. Leur présence tient à la nature de la vieille litholâtrie des Sarrasins. Voilà pourquoi on les retrouve dans les principaux sanctuaires de la Péninsule, à ʿOkāẓ et à Waǵǵ, près de Ṭāif (6). Par le nombre de ses bétyles ou *anṣāb*, le ḥaram mecquois méritait le surnom de ذات الماجد,

(1) *Bétyles*, 60.
(2) Ibn Ǵobair, 112, 13.
(3) *Mofaḍḍalyyat* (éd. Thorbecke), 20, v. 20.
(4) Les « ǵaryyān » de Ḥīra doivent leur nom à cette pratique.
(5) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 99, 11 ; Moslim, II, 84, 360.
(6) Bakrī, *Moʿǵam*, 660, bas : *Ṭāïf*, 28.

« cité des sanctuaires », que le poète 'Abīd ibn al-Abraṣ (1) donne à un site arabe que nous ne pouvons plus identifier. Nous savons toutefois et la conclusion vaut pour la Mecque préhégirienne que, dans ce site désertique, il ne saurait être question de mosquées, telles que l'islam en a élevées. La multiciplité, à la Mecque, de ces sanctuaires préislamiques est attestée par le Qoran (9, 17-18), quand il conteste aux infidèles le droit de visiter « les masǵid d'Allah », à l'occasion des processions de la *'omra.*

Les rédacteurs de la *Sīra*, ensuite les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd signalent volontiers des *bait ḫizāna,* près des divinités arabes : Sowā', Manāt, Al-Lât, Fals etc. (2). Je traduirais «maison du trésor», si, dans la question du *Steinkult* bédouin, il n'était risqué d'assigner à *bait* l'équivalent de maison. Ce *gazophylacium* servait sans doute à recevoir et à conserver les offrandes. Quelle en était la forme ? Aucun de nos auteurs ne se soucie de nous l'apprendre. Ils semblent bien avoir pensé à des édifices puisqu'ils affirment que partout « les maisons du trésor » furent détruites ou renversées. Il est certain que personne n'en parle *de visu.* Toutes ces destructions de divinités (3) ont été décrites d'après un canevas unique. C'est à peine si l'on y peut relever quelques variantes, avec l'inévitable insertion de fragments poétiques d'une authenticité toujours discutable. Pour achever de nous déconcerter, notons que le trésor, *ḫizāna,* se confondait souvent avec la cavité pratiquée sous le bétyle pour recueillir le sang des victimes (4). Ainsi, antérieurement aux dernières restaurations de la Ka'ba, cet édicule eut une double destination : à la fois *ḫizāna,* trésor pour les offrandes et *ǵabǵab,* puits pour le sang des victimes. On ne saurait trop le redire. A aucun moment, nous ne voyons les Arabes préislamites éprouver le besoin d'abriter dans un édifice les emblèmes variés de leur culte litholâtrique, où les pierres jouent pourtant un rôle de tout premier plan.

---

(1) *Divan* (éd. Lyall), p. ٨٢, v. 8.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 105, 106, 118 ; Ǵaḥiẓ, *Ḥaiawān*, VII, 60 ; *Ṭāïf*, 90, 91, 109.

(3) Voir les récits dans Wellhausen, *Reste*, 14-63.

(4) Ibn Hiśām, 55, 7 ; *Aǵ.*, XIII, 109, 10 etc ; 122, bas ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāïa*, III, 148.

Voilà pourquoi la *moṣallā*, le lieu de prière pour l'islam primitif, est demeuré, jusqu'à nos jours, un espace découvert.

Au Congrès des Orientalistes, tenu à Athènes (Pâques 1912), j'ai donné une communication sur « le concept primitif du *masǵid* ». J'ai énoncé en substance les conclusions développées en ces pages. A la suite de cette communication, M. le Prof. J. Hess de Zurich voulut bien me remettre une note que je résume ici. Chez les Bédouins « Ghaṭānī (1) », le *masyid*—c'est ainsi qu'ils prononcent—représente une superficie rectangulaire. Cet espace découvert est limité par une levée de terre de vingt centimètres de haut, avec ou sans *bwêb* (2), ouverture. Ce sanctuaire désertique, les Bédouins ʿOtaiba l'appellent *moṣallā* plus souvent que *masǵid* ou *masyid.* A l'enceinte rectangulaire les ʿOtaiba substituent une levée en ligne droite avec un renflement demi-circulaire au centre. C'est ce qu'ils appellent « le *minbar* (3), l'endroit où se tient l'imam » (*sic*). Ces renseignements concordent avec ceux que je tiens de M. Antonin Prost, lequel fut attaché, pendant toute la dernière campagne du Ḥiǵāz, comme officier français de liaison, à la personne du Chérif ʿAbdallah, l'émir actuel de la Transjordanie et fils de l'ex-roi Ḥosain ibn ʿAlī. A chaque halte de la colonne expéditionnaire, les Bédouins organisaient à la hâte, au moyen de pierres rangées, une enceinte ou masǵid pour la prière. Quand le stationnement devait se prolonger, cette enceinte était reprise et construite avec un soin spécial. On y remarquait toujours, comme chez les Banoū ʿOtaiba, une saillie hémisphérique pour indiquer la direction de la prière ou *qibla.*

Il a été question plus haut (4) des « masǵid bâtis en voyage pour le Prophète ». Ils coïncidaient parfois (5) avec l'emplacement d'anciens sanctuaires païens. Leur « érection » n'a pas dû être plus compliquée que celle

---

(1) A savoir قحطاني, les Arabes de Qaḥṭān ; le ق bédouin est prononcé *g* ; chez les Bédouins du Yémen, le ج devient *y*.

(2) بُوَيب, petite porte.

(3) On s'attendrait à lire *miḥrāb*.

(4) PP. 57 = 93 sqq., cf. Ṭab., *Annales*, I, 1676.

(5) Du moins dans l'exposé traditionnel, soucieux de les annexer à l'islam.

des masǵid élevés au désert par les Qaḥṭānī et les ʿOtaiba. La tradition musulmane croit devoir s'en occuper. Pour éloigner tout soupçon sur leur destination antérieure, elle les fait autoriser par Mahomet, lequel recommande d'en écarter les immondices, قمامة (1).

A la remorque du Qoran (2), la langue ancienne et surtout les ḥadīṯ archaïsants (3) emploient le vocable *banā* comme un synonyme de *ittaḫada*, اتخذ, c'est à dire adopter, choisir (à savoir, un emplacement). Je crois pouvoir en rapprocher בָּנָה dans certains passages de la Bible (4). L'*aedificavit excelsa,* dans la Vulgate, désigne le choix, l'établissement d'un *ḥaram* ou haut-lieu. Aboū Bakr, le beau-père de Mahomet, aurait élevé, ابتنى, un masǵid dans le parvis, فناء de sa maison (5). Impossible de songer ici à une bâtisse ; elle eût bouché l'accès de la demeure. Sur les réclamations des Qoraiśites païens, Aboū Bakr est condamné à supprimer son masǵid.

Le masǵid - moṣallā, des « sanctuaires en plein air », في فضاء من الارض, comme ceux de Minā (6), voilà tout ce que le sévère monothéisme du Prophète paraît avoir entrevu pour l'exercice de la liturgie musulmane. Cette conclusion doit surprendre quand on pense à l'admiration professée par l'auteur du Qoran (7) pour le culte tel qu'il était pratiqué dans les monastères de l'Orient, avec ses chants, son luminaire, ses longues veilles de nuit. La transformation du masǵid primitif en mosquée, l'adoption du minaret se heurteront à l'opposition des « Compagnons » survivants et des épigones. Au temps de Soyoūṭī (8), on continuera à discuter sur l'innovation, بدعة, du « miḥrāb ».

---

(1) Soyoūṭī, *Mauḍoūʿāt*, II, 240, bas : المساجد التي تُبنى في الطريق ; cf. Boḫārī, S, I, 122 : المسجد في الطريق ; I. S. *Ṭabaq.*, III², 1389, 27 : masǵid « bâti » dans une bergerie ; la levée de pierres, protégeant le troupeau, est utilisée comme enceinte sacrée.

(2) **9**, 108, 110, 111.

(3) Voir p. ex. I. S. *Ṭabaq.*, II², 34-36.

(4) I *Rois*, **11**, 7 ; **14**, 23 ; *Jérémie*, **19**, 15.

(5) Boḫārī, *loc. cit.* ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 246, 7.

(6) Masʿoūdī, *Prairies*, III, 421.

(7) **3**, 109 ; **24**, 36. Comp. « livre de la prière nocturne » dans Nasāʾī, I, 237 etc.

(8) Voir son traité : بغية الاريب في حديث بدعة المحاريب (Bibl. Qiliǵ ʿAlī-Pacha, Stamboul, مجموعة nº 1024). Il montre qu'il n'est pas contemporain du Prophète, cite le ḥadīṯ

III

Comment Mahomet procède contre les anciens sanctuaires du Tihāma—Il revendique tous les sanctuaires pour le culte d'Allah—Éloge des moines dans le Qoran—Sanctuaires païens désaffectés— Mahomet et son attitude envers le pélerinage ; il n'y assiste que sa dernière année—Autorisation des sanctuaires de Ṣafā et Marwa— Le pélerinage interdit aux infidèles — Son importance économique et sociale dans l'ancienne Arabie — Les tribus de ʿAdwān et Tamīm et la direction du pélerinage — Le légendaire Aboū Sayyāra — Les Qoraišites et le pélerinage — Liquidation de la « ʿomra » païenne — Persistance, à la Mecque, des fêtes de Raǵab, dernier souvenir de l'ancien paganisme.

Dans sa lutte contre les sanctuaires païens, Mahomet déploya — nous allons achever de nous en rendre compte — une incontestable habileté.

Nous ne pouvons malheureusement nous en rapporter à l'exposé qu'en a laissé la *Sīra*. Elle nous montre le Prophète, au lendemain de la conquête de la Mecque, procédant hâtivement à la destruction des idoles autour de la Kaʿba. Cette mesure s'imposait. Restaurateur du monothéisme abrahamique, pouvait-il ne pas tenir compte de l'ordre intimé par Allah à Abraham ? لا تشرك بي شيئًا وطهّر بيتي, « ne me donne pas d'associés et purifie ma demeure » (1). Mais quel fut le sort réservé aux autres sanctuaires de la Mecque ? La *Sīra* ne s'en préoccupe pas. Elle se comporte comme si elle ignorait leur existence et leur variété. Seul compte pour elle le *masǵid al-ḥarām*, lequel, à ses yeux, se confond avec la Kaʿba et son parvis. Quant à la *ʿomra*, la *Sonna* ou tradition orthodoxe ne la sépare

---

prophétique : اتّقوا هذه المذابح يعني المحاريب. ʿAbdallah ibn Masʿoūd, d'autres Ṣaḥābīs répugnent à la prière dans le miḥrāb, le considèrent comme un emprunt chrétien ; *ms. cité*, p. 370 *a* — 371.

(1) Qoran, 22, 27.

pas du culte de la Kaʿba (1). Les *anṣāb* ne seraient que des bornes, indiquant les limites du territoire sacré (2). Quelle décision adopta le Prophète à l'égard des masǵid de quartier ? Il nous intéresserait de savoir s'ils ont bénéficié de la tolérance assurée au sanctuaire géminé de Ṣafā-Marwa.

Envers les Bédouins, Mahomet se sentait plus libre. Dans l'ensemble, les expéditions dirigées contre les sanctuaires du Tihāma peuvent donc être considérées comme historiques (3). Mais il s'abstint de sévir ouvertement contre les lieux saints de la métropole qoraiśite et de sa banlieue. Il préféra transiger, transformer, adapter et finalement incorporer. Il a si peu détruit, en l'espèce, que nous connaissons surtout l'ancienne religion de Qoraiś par le cérémonial, emprunté, en substance, aux fêtes de Minā et de ʿArafa. Étudions ces méthodes enveloppantes : elles achèveront de nous fixer sur le culte pratiqué à la Mecque et dans le Tihāma, aux environs de l'hégire.

D'une simplicité primitive, le masǵid arabe cadrait merveilleusement avec la conception rigide que Mahomet s'était formée du monothéisme. En adoptant cette organisation, la pratique de la prière, l'exercice du culte musulman ne se trouveraient nulle part attachés à une enceinte de pierres, aux murs d'un édifice. Il avait stigmatisé les tentatives des infidèles qui « voulaient empêcher de proclamer dans les masǵid le nom d'Allah » (4). Entreprise non seulement criminelle, mais insensée. « L'Orient et l'Occident appartiennent à Allah. De quelque côté qu'on se tourne, on se retrouve en face d'Allah. Allah est omniprésent, واسع, omniscient » (5). Restait la Kaʿba. Son exclusivisme contre les édifices cultuels aurait dû englober la Kaʿba. Le souvenir d'Abraham le grand ancêtre des Arabes, ensuite le patriotisme qoraiśite l'empêchèrent de commettre cette erreur.

(1) Et du pélerinage ; comp. Qoran, 2, 192.
(2) Voir plus haut p. 80 = 116.
(3) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 105-106 etc.
(4) Qoran, 2, 108. Et par cette proclamation les rattacher au monothéisme.
(5) Qoran, 2, 109.

Au dire de la *Sira*, exactement informée en la matière, la grande douleur de sa vie, sa déception la plus poignante, auraient été de s'être vu forcé d'émigrer de sa ville natale. La plainte sur اخراج الرسول, « l'expulsion du Prophète » (1), sur l'éloignement du territoire sacré (2), revient incessamment dans le Qoran. Le ressentiment qu'il en éprouva l'entraîna à des représailles que le livre d'Allah cherche ensuite à justifier (3).

Écoutons - le prêcher à Médine, c'est à dire, pendant la période où il s'applique à parfaire l'organisation religieuse de sa communauté. Il vient de railler les efforts des païens de la Mecque « pour dissoudre les assemblées des fidèles, comme si Allah n'était pas partout » (4). Voici maintenant qu'il retourne l'argument contre les Juifs, à l'occasion du changement de *qibla*, direction de la prière (5). Scandale pharisaïque que celui qu'ils affectent à ce propos. Dieu n'est-il pas « le maître des deux Orients et des deux Occidents » (6), ربّ المشارق, « le maître de tous les Orients » (7), de toutes les directions du ciel ? Passages où il pourrait également viser les chrétiens, lesquels aimaient à orienter le chevet de leurs églises vers le soleil levant. Ce raisonnement, inattaquable dans sa désespérante généralité, les *Ṣaḥīḥ* et les *Tafsīr* se chargeront d'en varier les formules.

Ils amènent Mahomet à déclarer que, par une faveur spéciale, refusée à ses prédécesseurs dans la carrière prophétique, la terre entière s'était transformée pour lui en masǵid (8). Dans les stations du pélerinage annuel, tout est *maś'ar* et *mauqif* (9). Ces ḥadīṯ pourraient bien être, eux

(1) Qoran, 2, 79, 214; 9, 13; 60, 9, *passim*.

(2) Qoran, 2, 214; 22, 25; 48, 15 et passim. Sur son patriotisme qoraišite, cf. Lammens, *La Mecque*, 313, 316.

(3) Qoran, 2, 214; cf. Moslim, I, 519 etc.

(4) Qoran, 2, 108, 109.

(5) Qoran, 2, 136.

(6) Qoran, 55, 16.

(7) Qoran, 37, 5; 55, 16. Rapprochez Mas'oūdī, *Prairies*, III, 421 sur les sanctuaires à Minā : *miśrāq*, plur. *maśāriq*.

(8) Nasā'ī, *Sonan*, I, 112; Baiḍāwī (Fleischer) I, 380-381; II, 362; Boḫārī, Kr., I, 93, bas; 122; II, 364, 7; Moslim, I, 197.

(9) Voir plus haut pp. 45 = 81 etc., Ṭab., *Tafsīr*, II, 162, 163.

aussi, à double portée : proclamer l'abolition des sanctuaires païens et montrer l'inutilité d'un édifice pour le culte. A tort ou à raison, ces recueils lui attribuent des imprécations contre les imitateurs des juifs et des chrétiens, établissant des masǵid sur les tombes des anciens prophètes (1). Donc pas de sanctuaires, pas d'édifices cultuels ?

Voilà comment la Tradition a dégagé la doctrine pratique, contenue dans les versets commentés plus haut. Le musulman prie là où « l'atteint l'heure de la prière » (2) ; il se passe de temples, à l'encontre du fait observé dans les grandes religions monothéistes. C'était apparemment l'opinion d'Aboū'l-Qāsim. Comme tous ses compatriotes, il a cru à la sainteté inhérente à certains sites *ḥaram, ḥimā, maś'ar, masǵid...* Toutes les grandes tribus possédaient, sur leur territoire, un ou plusieurs de ces lieux sacrés. Elles s'y réunissaient à des époques déterminées, *mausim,* autour des *anṣāb.* Ces bétyles affectaient des formes variées, archaïques ou *modernisantes* (3). Certains ressemblaient « aux pierres milliaires » le long des routes (4), ou à des obélisques, « carrés à la base et terminés en pointe » ; tels les *batīl* décrits par Hamdānī, Yāqoūt et autres (5). Rien dans les manifestations exubérantes de cette religiosité inférieure ne put déconcerter le Prophète ; quitte plus tard à détrôner par des voies obliques toutes ces divinités, à désaffecter sans secousses leurs multiples sanctuaires au profit de sa réforme monothéiste.

N'avait-il pas proclamé que « les masǵid appartenaient à Allah » (6) ? Ce principe résumait à ses yeux la condamnation du polythéisme. Contre

---

(1) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, I, 43 ; Ḥanbal, I, 435 ; I. S. *Ṭabaq.*, II², 34-36 ; Moslim, I, 200 ; cf. St *Matt.*, 23, 21.

(2) Nasā'ī, I, 112.

(3) Bakrī, 660, bas ; Wellhausen, *Reste*, 102-103.

(4) Yāqoūt, E, IV, 265.

(5) *Batīl*, plur. *botol* ; construction en maçonnerie, مربّع الاسفل محدّد الاعلى ; Yāqoūt, E, II, 58, 2-3 ; V, 285, 13 ; Hamdānī, *Ǵazīrat al-'Arab* (éd. D. H. Müller), 125-126, 140 ; sortes de pylônes à Qozaḥ et ailleurs ; Azraqī, W., 412 ; Moslim, II, 86, 360. Pierres dressées, tours carrées, مثل الصومعة مستطيل في السماء ; Bakrī, 424, 8 ; Hamdānī, *loc. cit.*.

(6) Qoran, 72, 18. Voir plus haut pp. 9 = 45 etc.

la vérité, pensa-t-il, l'erreur ne pouvait prescrire. Des siècles, des millénaires d'abus ne créaient pas la légitimité. On constate, chez Mahomet, une tendance très marquée à mettre sur la même ligne l'idéal et la réalité, la théorie (1) et la pratique. Idéal et théorie une fois proclamés, il a laissé agir le temps : il a attendu les occasions favorables pour les appliquer. Ainsi pour les prières et les longues veilles nocturnes (2), pour les principes de détachement ascétique, préconisés dans les plus anciennes sourates.

Wellhausen (3) a cru pouvoir les alléguer pour prouver l'influence chrétienne sur les débuts de l'islam. Mais ces énoncés datent d'une période où le Prophète se laisse dominer par des préoccupations eschatologiques : « approche de la dernière heure » etc. On a eu tort seulement d'en exagérer l'importance (4). Simples thèmes de développements oratoires, ils représentent dans le système qoranique—l'exégèse musulmane en convient (5)— une نافلة, des pratiques surérogatoires, abrogées plus tard (6). Quand Mahomet trace, dans son recueil, les portraits des vrais croyants, il les montre « portant au front la trace d'incessantes prostrations ». Il reproduit cette peinture, assure-t-il, d'après le texte de la Bible, مثلهم في التوراة (7). Il se le figurait naïvement. En réalité, il avait songé aux ascètes chrétiens. Leur dévotion assujettissante, leurs multiples observances claustrales avaient vivement impressionné son imagination (8). Je ne suis pas loin d'admettre qu'il leur a emprunté le *soǵoūd*, la prostration front contre terre, laquelle était un de leurs exercices habituels.

---

(1) Tel le châtiment de la main coupée, en principe une menace ; cf. *Fāṭima*, 104-105. Pour les restrictions, voir Ibn Māǵa, *Sonan*, E, II, 59, 65 ; Aboū Yoūsof, *Kitāb al-ḫarāǵ*, E, 90 ; Aboū Dāoūd, I, 139-143 ; II, 140-144 ; Azraqī, W., 393 ; Ibn Rosteh, *Géogr.*, 193-194. Pour la théorie et la pratique du *ḥaǵǵ*, voir plus bas, p. 90 = 126.

(2) Ibn Hiśām, 203 ; Tirmidī, *Śamā'il*, 19-20 ; *Osd*, II, 53 ; Nasā'ī, I, 237 etc.

(3) *Reste*, 241.

(4) Je renvoie volontiers pour le problème eschatologique à R. Bell, 61 etc.

(5) Ṭab., *Tafsīr*, XXIX, 68, 121 ; Nasā'ī, I, 237 ; cf. Lammens, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'hégire* dans *Bull. Inst. fr. arch. orient.*, XIV, 196-197.

(6) Aboū Dāoūd, I, 130, bas.

(7) Qoran, **48**, 29.

(8) Qoran, **3**, 109 ; **24**, 36.

A l'encontre de l'opinion courante (1), cet ennemi du célibat (2) a franchement admiré, nous n'osons ajouter, approuvé le monachisme. Il l'a déclaré « une vocation spontanément suggérée aux moines par l'unique désir de mériter les complaisances d'Allah » (3). Il la place sur le même pied que les vertus de « miséricorde et de bonté » qu'il reconnaît comme caractéristiques chez les vrais disciples du Christ (4). Tout ce passage est nettement favorable aux moines et explique l'enthousiasme du Prophète pour les pratiques de la piété et de l'ascétisme chrétiens. La clausule — un cliché fréquent dans la phraséologie qoranique — « on compte parmi eux beaucoup de mécréants », jure avec ce qui précède et je la considère comme une interpolation (5). Quoi qu'il faille en penser, Mahomet s'en est tenu à cette manifestation platonique. Il ne procédera pas différemment dans la question du pélerinage, quand il en attribuera l'institution à Abraham. De la sorte, il achevait d'annoncer l'indépendance de l'islam vis-à-vis du mosaïsme et tournait en même temps l'attention des siens vers la conquête de la Mecque. Ce but atteint, une fois le précepte du pélerinage proclamé, il s'en désintéressa. Il attendit les derniers mois de sa vie avant de songer à en urger la pratique, en prêchant d'exemple.

Son intelligence réceptive possédait le don, observe Wellhausen (6), « de tout utiliser, de mettre partout une signification subjective et de la sorte retrouvait partout le même sens ». Disposition, tournure d'esprit inconsciente et d'autant plus irrésistible ! Elle lui servit merveilleusement à émasculer — l'expression est encore de Wellhausen (7) — le paganisme

---

(1) Voir la note de Kasimirski sur Qoran, 57, 27.

(2) cf. *Fāṭima*, 32-33.

(3) Qoran, 57, 27 ; Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'hégire*, dans *Rech. de science religieuse*, VIII, 178-179 ; cf. la revue *Acta orientalia*, II, 9-10.

(4) Qoran, *loc. cit.*

(5) Ou une insertion à contretemps, comme on en rencontre dans ce recueil.

(6) *Reste*, 236.

(7) *Reste*, 69.

national. Et pas un instant, il n'éprouva de scrupule sur la loyauté et la logique de sa méthode.

*
* *

En face de toutes ces reliques païennes, de ces débris (1) des vieux cycles mythologiques du Ḥiǵāz (2), voici donc comment opéra Mahomet. Il procède par affirmations. Toutes lui paraissent tellement évidentes qu'il ne prend pas la peine de les prouver. Récapitulons.

L'islam venait rétablir l'ordre ancien, celui « du jour même où Allah créa le ciel et la terre ; car les temps étaient révolus »: ان الزمان قد استدار (3). A quoi bon détruire, quand il suffisait de remonter par la pensée, par l'intention, le cours des âges? Rien ne s'opposait donc à la permanence des anciens masǵid. On pouvait continuer à les fréquenter. Il suffisait d'y adresser au seul Allah « un culte pur », dégagé de toute promiscuité profane (4). Paix aux fétiches, aux bétyles multiformes ! C'étaient des symboles, devenus hélas ! des pierres d'achoppement pour l'ignorance, جاهلية, des générations passées. *Nomina numina.* Voilà ce qu'en avait fait une erreur tenace, « des appellations vides de sens », affirme le Qoran, اسماء سميتموها (5). L'islam venait les réduire à leur juste valeur. En leur présence, le vrai croyant se contentera de rectifier son intention, de la diriger vers Allah, seul titulaire légitime des sanctuaires.

Cette audacieuse conception permit à Mahomet de ménager le patriotisme ombrageux de ses concitoyens et de préparer la reddition de sa ville natale. Dès ses premiers débuts dans la carrière prophétique, il semble bien avoir mis en dehors de toute discussion le culte et « le dieu

---

(1) Le « maqām d'Abraham » s'effrite ; Azraqī, 278, 2.

(2) Enchassés dans les murs des maisons ; Azraqī, 446, bas. Idoles autour de la Ka'ba ; Ibn Hiśām, 820, 1 etc.

(3) Ibn Hiśām, 968, bas.

(4) مخلص له الدين ; Qoran, 7, 28 ; 39, 2, 3, 14, 16 etc.; 40, 14, 67 ; 98, 4. Cet « iḫlāṣ » constitue l'essence de l'islam, 39, 14.

(5) Qoran, 53, 22.

de la Ka'ba » (1). Quelle considération l'empêcha alors de l'adopter aussitôt comme *qibla* de la prière ? La direction de Jérusalem fut-elle décidée, postérieurement à l'hégire, en vue de se rapprocher des Juifs de Médine ? L'ordre anachronique des révélations qoraniques ne nous permet pas de répondre à ces questions. Mahomet semble avoir hésité. A fortiori faut-il se demander si la conservation des autres sanctuaires mecquois ne l'a pas d'abord embarrassé. Il ne s'en jugera pas moins « le premier, le plus parfait des monothéistes, مسلمون, le plus dévoué au culte d'Allah » (2). On le voit donc permettre à ses adhérents de sacrifier dans les anciens hauts lieux, à condition d'abstraire du fétiche local (3). Rien ne s'oppose à l'accomplissement de la prière dans les églises et dans les synagogues. « Je prie dans toute *bī'a*, église » (4). Ainsi s'exprime un vers de l'hypothétique Médinois, Ṣorma Aboū Anas, un contemporain de l'hégire (5). Le vers est apocryphe ; mais il rend bien les sentiments qui animaient l'entourage du Prophète. Tout au plus était-il alors recommandé de se tourner vers la *qibla* musulmane. D'anciens commentateurs ont interprété en ce sens le verset embarrassant : خذوا زينتكم, « revêtez vos (meilleurs) habits auprès de chaque masǵid » (6). Le théâtre du culte demeure indifférent ; tout réside dans l'intention (7). Nous rencontrons les Compagnons de Mahomet, les premiers califes, 'Omar, Mo'āwia (8), exécutant leurs

(1) Sourate **106**. Voir pourtant les réserves de Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*, 38, (28[2], n. 1).

(2) Qoran, **39**, 14. Tous les prophètes furent *musulmans* = monothéistes, affirment le Qoran, **10**, 73 ; **51**, 36 etc. et la Tradition ; Ṭab., *Tafsīr*, XXIX, 54, 16. Pharaon lui-même finit par se déclarer « du nombre des musulmans » = monothéistes ; Qoran, **10**, 90 ; de même, les *ǵinn* ; **72**, 4. Les ancêtres éponymes de Moḍar, Rabī'a, furent eux aussi *musulmans* ; Ya'qoūbī, *Hist.*, I, 259, bas ; Azraqī, W., 133, 3. Comment la révision a islamisé les divans de plusieurs poètes préhégiriens, voir Margoliouth, *JRAS*, 1925, 436 etc.

(3) Bakrī, *op. cit.*, 548, 7-8.

(4) *Osd*, III, 18, bas.

(5) Cf. notre *Chronologie de la Sīra*, 219 etc.

(6) Qoran, **7**, 29 ; Ṭab., *Tafsīr*, XI, 105 ; XXIX, 63-64.

(7) Ṭab., *op. cit.*, XI, 105-106.

(8) Ibn Māǵa, *Sonan*, E, II, 18, bas ; cf. Lammens, *La Syrie*, I, 67.

dévotions dans les églises, visitant les grands sanctuaires chrétiens de Jérusalem et du Sinaï (1). Je ne découvre aucune raison de suspecter l'authenticité de ces exemples. Mahomet est mort; la première génération islamique a passé, sans éprouver le besoin d'un édifice cultuel. La mosquée musulmane est une création de la période omayyade et de l'impérialisme arabe (2).

S'il faut en croire le Qoran, les sceptiques marchands de la Mecque connaissaient et pratiquaient, à certaines heures, l'*iḫlāṣ ad-dīn*. Sur mer, au fort de la tempête, ils oubliaient leurs divinités nationales et adressaient à Allah « des vœux dictés par le monothéisme le plus épuré », مُخلصين له الدين (3), quittes à retourner à leurs erreurs, « lorsqu'ils venaient à toucher le rivage » (4). A mon avis, Mahomet n'a pas dû forcer les couleurs dans cette esquisse (5). Il ne semble pas que les Qoraiśites lui aient opposé le moindre démenti. Comme le poète Aus ibn Ḥaǵar, ils ne renonçaient pas au culte d'Al-Lāt et de ʿOzzā; mais, en face du danger, ils proclamaient que « Allah est plus puissant » (6). Le Qoran condamne ce relativisme et le qualifie d'illogique.

L'intention constitue la valeur de l'acte (7). De cet axiome philosophique mal digéré, ce recueil déduit les plus audacieuses applications. Ne va-t-il pas jusqu'à autoriser à renier de bouche Allah, à condition de conserver la foi dans le fond du cœur (8)? En guise de commentaire, les *Asbāb an-nozoūl* mettent en scène ʿAmmār ibn Yāsir. Au sein des tortures, ce Compagnon a fini par apostasier du bout des lèvres. Mahomet s'empresse

(1) Azraqī, W., 302-303, 304, 5; *Osd*, II, 55. Réaction contre cet entraînement, on y entrevoit une concurrence aux villes saintes. Voir précédemment chap. II.

(2) Elle répondait à un besoin liturgique. Ici le besoin a créé l'organe.

(3) Qoran, **10**, 23 et *passim*; cf. **17**, 68-69.

(4) Qoran **10**, 23; **29**, 65; **31**, 31; **39**, 50.

(5) Voir dans *Moʿāwia*, 334-335, le monothéisme des poètes contemporains de l'hégire. Tenir compte de la révision musulmane.

(6) Vers cité plus haut.

(7) Ṭab., *Tafsīr*, XI, 105 etc.: comp. le traité de Soyoūṭī, انما الاعمال بالنيات (dans le ms. arabe de Berlin, n° 1420), pp. 10 *a* — 65 *a*.

(8) Comp. Lammens, *Mahomet fut-il sincère?*, pp. 5-6.

de le consoler. Il l'engage à « récidiver, si ses ennemis recommencent à le maltraiter (1) ».

Nous l'avons déjà constaté (2), Mahomet se défiait instinctivement des conventicules privés. A Médine, il édictera des règlements sur la fréquentation des *maǵlis* de clan, dont plusieurs servaient de *masǵid*. Il se sentait plus maître au milieu des maniables Anṣārs, moralement dégrossis à la suite d'un contact prolongé avec leurs compatriotes juifs. A la Mecque, après le *fatḥ*, il dut admettre des tempéraments, plus larges peut-être que sa libérale théorie sur « l'épuration de la religion » ne l'aurait souhaité. Il lui fallut s'accommoder, non seulement des multiples masǵid de la métropole, mais tolérer ceux des environs, à peine moins nombreux et dont il ne pouvait pas se dissimuler le danger pour l'avenir de sa réforme monothéiste.

Nous connaissons déjà les montagnes saintes de Ḥirā', de Ṯaur, de Ṯabīr et d'Aboū Qobais. Que l'islam ne réussit pas à supprimer, ces hauts-lieux, nous le devinerions rien qu'aux efforts déployés pour les rattacher au souvenir de Mahomet. « Qu'on exagère tant qu'on voudra l'attraction exercée par la *'omra* ; elle ne pouvait pourtant se mesurer avec le prestige attaché au *ḥaǵǵ* » (3). La procession de la *'omra* conservait un caractère spécifiquement qoraišite. Le pélerinage intéressait tous les Bédouins du Ḥiǵāz et du Naǵd limitrophe. Personne ne s'en rendit mieux compte que Mahomet. La légende d'Abraham, à la fois fondateur de la Ka'ba et instituteur du pélerinage, y mit bon ordre (4). Cette trouvaille, la plus géniale que nous puissions mettre à l'actif du Prophète, lui permettra d'amalgamer en un tout hétéroclite, de rattacher au culte de la Ka'ba, les cycles mythologiques de Mozdalifa, de Minā et 'Arafa avec leurs pittoresques monuments rupestres, toute leur liturgie litholâtrique, leurs *anṣāb*,

---

(1) ان عادوا لك فعُدْ لهم بما قُلْتَ : Wāḥidī, *Asbāb*, 212. Pour légitimer la *taqyya* ? Tout le « mosnad » de 'Ammār a été manipulé par la Šī'a.

(2) Voir plus haut p. 53 = 89.

(3) Wellhausen, *Reste*, 92.

(4) Qoran, 2, 192, 193 ; 3, 91 et surtout 22, 97 etc.

leurs *ǵamarāt* ou amas de cailloux (1), jalonnant les routes qui menaient aux stations, aux lieux de sacrifices, aux *maś'ar ḥarām* ou temenos, consacrés aux divinités locales. De nos jours le pélerin y renouvelle les gestes des Bédouins de la préhégire, en les « rapportant à Allah », comme veut le Qoran (**2**, 192). La tradition ne laisse pas que de s'en montrer embarrassée. Mentionnons le sanctuaire dédié à Qozaḥ, dieu de la foudre et des orages : un démon, assurent les glossateurs (2). Mahomet s'arrêta au *mauqif*, station, de Qozaḥ. Ainsi se comportèrent, après lui, Aboū Bakr et 'Omar (3). Il fit halte également aux différents « maś'ar ḥarām » ; il monta même jusqu'à celui de Minā, ثبير ق (4). Partout le *mauqif* se trouvait — il ne pouvait en être autrement — près du *maś'ar*. Les *Ṣaḥīḥ* et les recueils de traditions manœuvrent adroitement la personne du Prophète ; ils tiennent à produire l'impression qu'il a dépassé les sites anciens (5). On voit que tous possédaient des masǵid antérieurs à l'hégire, donc des sanctuaires païens (6). La tendance générale est pourtant, sous l'influence du Qoran (**2**, **194**) de réserver à Mozdalifa le privilège du *maś'ar ḥarām* (7).

A toutes ces manifestations de la religiosité bédouine, des autorisations explicites, peut-être des révélations particulières, permirent de bénéficier d'un *tolerari potest* (لا جناح, en style du Qoran), déjà accordé aux maś'ar de Ṣafā et de Marwa. Tous furent provisoirement maintenus par le prudent Réformateur, au dedans comme au dehors de la Mecque, même

(1) Gaudefroy-Demombynes, *Pélerinage*, 25 opine que les *ǵamarāt* ont fini par remplacer les *anṣāb*. Je crois qu'il faut maintenir leur distinction fondamentale.

(2) Aboū Tammām, *Ḥamāsa*, E, IV, 146.

(3) Bakrī, 243, 244 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 125, 12 ; Ṭab., *Tafsīr*, II, 163 ; Boḫārī, Kr., I, 422, bas.

(4) Ṭab., *Tafsīr*, II, 161, bas ; *Chroniken*, W., II, 97 ; Aboū Dāoūd, I, 191, 8 ; comp. Ibn Māǵa, II, 133, 9. *Bait* et *masǵid* à Minā ; Aboū Dāoūd, I, 190, 191 ; comp. Boḫārī, Kr., I, 438, 1-3 ; 439, 6.

(5) Dārimī, *Sonan* (ms. cité), 266 et les *Ṣaḥīḥ* allégués précédemment.

(6) Moslim, I, 469, 470, 496 : I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 125, 133, 7-8 ; Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*[2], 98, 103-104, 120.

(7) Voir Ibn Ǵobair, 172, 177.

les processions de la *ʿomra*. C'est, croyons-nous, le sens de : « consacrez à Allah le ḥaǵǵ et la *ʿomra* » (Qoran, **2**, 192). Jetée négligemment au début d'un verset, consacré à des détails pratiques, cette brève incise en dit long sur les projets qu'il tenait en réserve : l'unification du ḥaǵǵ et de la ʿomra et leur fusion avec le culte de la Kaʿba. Scories et métal précieux, il commencera par ne rien rejeter, remettant à plus tard d'opérer le triage. Il comptait sur l'avenir pour mettre sur pied l'organisation de sa communauté, pour règler sa succession. Au moment du *fatḥ*, il approchait tout au plus de la cinquantaine (1). Ses cheveux avaient conservé leur couleur naturelle (2) et tout semblait lui promettre encore plusieurs décades d'activité. Une aussi adroite politique lui conféra le droit de rassurer les Qoraiśites, de leur dire : « dans la série des prophètes, je ne suis pas un novateur révolutionnaire » (3).

D'autre part, il rassurera ses fidèles au sujet du pélerinage et de son cérémonial compliqué, tel qu'on le pratiquait dans les maśʿar suburbains de la Mecque. « Mentionnez Allah, en approchant du *maśʿar ḥarām* ; mentionnez-le encore, puis qu'il vous a retirés de l'erreur où vous vous trouviez. Ensuite suivez la foule » ; agissez comme tout le monde (4) ! L'incessante mention d'Allah, voilà le grand antidote contre « l'erreur » des païens. Elle en proclamait la fin, puisqu'elle revendiquait pour le vrai Dieu les sanctuaires qui « lui revenaient de droit ». Le Prophète pourrait bien avoir conservé des scrupules sur la légitimité du procédé, puisqu'il recommande aussi « d'implorer le pardon divin » (5). Cette insistance ne me semble pas moins suggestive que la permission de suivre la foule, الناس. La foule ! Elle comprenait toute la gentilité bédouine (6), obstinément

(1) Cf. notre *Chronologie de la Sīra*, 238 etc.

(2) *Ibid.*, pp. 236-237.

(3) Qoran, **46**, 8. Généralement interprété : « je ne suis pas (chronologiquement) le premier parmi les prophètes » ; Ṭab., *Tafsīr*, XXVI, 4. Cette affirmation ne s'imposait pas. L'auteur a voulu autre chose qu'une pareille banalité !

(4) Qoran, **2**, 194, 195 ; Ṭab., *Tafsīr*, II, 163.

(5) Qoran, *loc. cit.*

(6) والناس العرب ; Ibn Hiśām, 129, 5.

attachée au cérémonial si foncièrement païen du *ḥaǵǵ*. Le Prophète n'avait pas encore manifesté son intention de reprendre la direction du pélerinage ni interdit aux infidèles de s'y mêler, il ne restait donc aux siens— si même ils n'y étaient pas invités—qu'à se mettre à la remorque des vieux *kāhin* tamīmites de Ṣafwān (1), du mystagogue Aboū Sayyāra et de son ânesse légendaire. L'*ifāḍa*, course, de Mozdalifa commençait quand les premiers rayons solaires illuminaient le sommet et le haut-lieu du Ṯabīr. La cohue des nomades s'ébranlait tumultueusement au cri de : « Resplendis, ô Ṯabīr, pour que nous avancions », أشرق ثبير كيما نغير. On comprendra maintenant à quelle préoccupation intime répondait l'instante recommandation de « multiplier le nom d'Allah ». Aux cris des Bédouins, invoquant Qozaḥ et le dieu du Ṯabīr, répondait la nouvelle acclamation liturgique (2) du pélerinage réformé, l'*Allah akbar* des musulmans. La doctrine de l'*iḫlāṣ* permettait de régulariser cette déconcertante promiscuité, ce mélange de pratiques païennes. Au demeurant, s'empressait d'ajouter le Prophète, « implorez le pardon divin ; Allah est indulgent, miséricordieux ! » (3).

Il évita d'effaroucher Qoraiś (4). A la Mecque et dans toute la région du Tihāma, les dieux Ilāl et Qozaḥ conservaient encore des fidèles (5). Au temps du pélerinage musulman, longtemps leur souvenir demeura attaché à un point spécial de ʿArafa et de Mozdalifa, où se trouvait sans doute le masǵid primitif — le مشعر حرام des collections canoniques — dédié à ces fétiches. L'orthodoxie ne pouvait s'accommoder de ces localisations et de leurs suggestions dangereuses. Pour en effacer plus sûrement la trace,

---

(1) ʿ*Iqd*⁴, II, 45 ; voir plus bas la discussion sur ce relatif de *Tamīm*. S'agit-il de la grande tribu orientale et homonyme ?

(2) Ibn Hiśām, *Sīra*, 92, 2 : 93, 2, attribue déjà le « takbīr » à ʿAbdalmoṭṭalib, l'aïeul du Prophète.

(3) Qoran, 2, 195.

(4) Boḫārī, Kr., I, 400.

(5) Nābiǵa, Ahlwardt, 17, 22 ; 19, 14 ; Wellhausen, *Reste*, 83 ; Azraqī, 415, 416-417; Fāsi dans *Chroniken*, W., II, 90, 3 ; 97, 7, 10, 15 ; l'article *ḥaǵǵ* (Wensinck) dans *Encyclop. de l'islam*, II.

elle déclare que tout ʿArafa, tout Mozdalifa, tout le théâtre enfin où se déployait l'antique cérémonial du ḥaǧǧ, sont des *mauqif*, des *maśʿar*, des *manḥar*, des *masǧid* (1). La *Sonna* n'admet que le plan géographique et se refuse à y distinguer des sites privilégiés, jouissant d'une sainteté, d'une consécration spéciales. Ces réserves prouvent surtout la vitalité des anciennes croyances. Si réellement Ibn ʿOmar — les *Ṣaḥīḥ* abusent du nom de ce personnage (2) — a émis des protestations, il en résulterait que dans la seconde moitié du premier siècle de l'hégire, le vieux rituel païen persistait encore partiellement, à ʿArafa et à Mozdalifa, sous le couvert de l'*iḫlāṣ ad-dīn*.

*
* *

Il reste à expliquer le médiocre empressement, manifesté par le Prophète (3), à venir prendre la direction du pélerinage. N'était-il pas le maître à la Mecque, depuis le *fatḥ* ! Oui ou non, le pélerinage est-il un des « piliers » de l'islam ? Or, nous le voyons se laisser remplacer dans cette importante fonction par un comparse. Comment qualifier autrement l'Omayyade ʿAttāb ibn Asīd (4), son insignifiant représentant à la Mecque, un converti de la veille ?

Dans cette indifférence de Mahomet, il n'est pas interdit de soupçonner un désaveu, une protestation contre cet ensemble de survivances païennes. Après comme avant, la métropole qoraiśite demeurait un des centres du polythéisme arabe. A Médine, son intervention avait réussi,

---

(1) Ibn Hiśām, 970 ; Ḥanbal, I, 72, 75 ; Azraqī, 415 ; Fāsī, 97. Protestations contre la station de Moḥaṣṣab ; Boḫārī, Kr., I, 441, nº 147, surtout l. 7 ; Moslim, I, 471 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 125, 133. On trouve aussi la variante : « tout est *mauqif*, excepté tel بطن, vallon, repli de terrain... » ; *Osd*, I, 370, 6 etc.

(2) Cf. Très insignifiant, en considération de son père, le second calife.

(3) Cf. Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*, 57-58, 60.

(4) *Osd*, III, 358-359 ; Azraqī, 128-129.

sans provoquer trop d'éclat, à supprimer certains « masǵid dissidents » (1). La capitale du Tihāma se montra moins souple, plus conservatrice. Une autorité précaire, jalousement limitée, voilà ce que la capitulation du *fatḥ* lui avait assuré à la Mecque. On voulait bien la tolérer, à condition de n'en pas trop sentir les effets. Cette défiance englobait jusqu'aux *Mohāǵir*, émigrés qoraiśites qui avaient suivi Mahomet, après l'hégire. Ils ne furent autorisés à séjourner que pendant trois jours, dans leur ville natale, après l'accomplissement du pélerinage (2). Rien ne prouve que cette clause — comme la renonciation à toute revendication sur leurs anciens immeubles — n'ait pas été dictée à Mahomet. Restrictions humiliantes pour son prestige de Prophète et de chef d'État. Elles lui imposèrent l'obligation de résider provisoirement à Médine. Cette combinaison préviendrait les froissements et les conflits que son retour et celui des Émigrés eût amenés et les Qoraiśites garderaient l'illusion de rester maîtres chez eux, libres de l'odieux contrôle du *protectorat* médinois. Un néophyte musulman, mais omayyade, donc un Mecquois authentique, représenterait, parmi eux, la lointaine autorité d'Aboū'l-Qāsim. A qui fera-t-on croire que celui-ci n'aurait pas préféré un de ses amis, Aboū Bakr ou 'Omar, pour un poste de cette importance, au lieu de 'Attāb, un adolescent de 20 ans (3) ? Mais le chauvinisme ombrageux des *Ralliés*, des tièdes *Mo'allafa* mecquois, a dû s'opposer à la nomination de ces Compagnons, trop compromis par leur passé islamite et leur émigration à Médine.

Aboū'l-Qāsim a pourtant, croyons-nous, essayé d'apprivoiser ses concitoyens. L'honneur de compter Abraham comme ancêtre, celui de posséder le sanctuaire de la nouvelle religion, ne leur disaient rien. Ils prétendaient n'avoir jamais entendu parler de ce grand ancêtre. C'est à peine s'ils avaient tenu compte au Prophète de la discrétion avec laquelle, après son succès du *fatḥ*, il s'était retiré à Médine. Pour amadouer ses indociles concitoyens et « rallier leurs cœurs » — c'est l'expression du Qoran, — il

---

(1) Qoran, 9, 108 ; voir plus haut p. 50=86.

(2) Moslim, I, 518. La tradition attribue cette limitation à Mahomet.

(3) *Osd*, III, 358.

recourra à des gratifications pécuniaires et chargera Aboū Sofiān de présider à leur répartition (1). C'est alors qu'il pensa pouvoir familiariser les Mecquois avec la perspective d'une intervention dans l'organisation du pélerinage. Tel fut, croyons-nous, le but des missions extraordinaires confiées à Aboū Bakr et à ʿAlī. Il les chargea du soin de publier une proclamation à l'adresse des pélerins bédouins, subsidiairement de se mettre à leur tête et de faire retentir, au milieu de leur modeste groupe de musulmans, « le nom d'Allah » — comme veut le Qoran — à savoir, avec le cri *Allah akbar*, la formule du monothéisme qoranique. L'accueil des Bédouins, l'esprit frondeur des Qoraiśites ne furent pas encourageants. La présence des émissaires, accourus de Médine, n'empêchera pas l'Omayyade ʿAttāb de garder la direction du ḥaǵǵ (2). Rien ne fut innové dans l'ancien cérémonial païen. Tel fut du moins le cas dans les deux premiers pélerinages qui suivirent le fatḥ (3). M. Snouck Hurgronje (4) est d'avis que Mahomet ne songea pas d'abord à transformer le ḥaǵǵ en une obligation stricte. Son but était atteint, depuis qu'il avait pris pied à la Mecque. Il ne lui coûta donc pas de patienter. Il demeura à Médine pour y recevoir les *wafd*, adhésions des Bédouins à l'islam. Dans les stipulations écrites, émanées à l'occasion des *wafd* (5), il est sans doute question de la prière et du *zakāt*, taxe aumônière, mais jamais du pélerinage. Le Prophète s'empressa d'évoquer dans le Qoran (**110**, 2) la consolante vision « des masses

(1) Aboū Dāoūd, II, 187, bas ; *Osd*, IV, 14, 2 ; 126.

(2) *Osd*, III, 358 ; comp. Ibn Hiśām, 822, 843, 886, 970. Aboū Horaira aurait été associé à ʿAlī ; Boḫārī, S., I, 97, 8. Je ne comprends pas la présence de cet obscur « Compagnon ».

(3) Ibn Hiśām. *loc. cit.* ; Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*, 43, 58 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 105, 6.

(4) *Op. cit.*, 31.

(5) Cf. l'étude du Dr J. Sperber dans *Mitt. des Semin. für orient. Sprachen zu Berlin*, XIX (1916), pp. 1-93. Bon travail. L'auteur à tort considère comme une marque d'authenticité la présence de vocables archaïques et peu compris. C'était un des procédés habituels aux fabriquants de ḥadīṯ. Cf. notre *Fāṭima*, 27. Comp. dans Moslim[2], II, 540-543, un type de ḥadīṯ, farci d'archaïsmes, de *ǵarīb*.

entrant dans la religion d'Allah ». Un tel spectacle ne pouvait, pensa-t-il, qu'impressionner ses concitoyens et les rendre plus traitables.

Son apparente inactivité ne devrait pas pourtant nous faire illusion. Il chercha à obtenir par des voies détournées des compensations moins chimériques. Si nous ne sommes pas victimes d'une illusion d'optique — toujours à redouter dans l'horizon artificiel, dans la région de mirage où évolue le ḥadiṯ — nous pensons découvrir, dans les recueils de traditions, la trace de timides manœuvres destinées à préparer l'unité de sanctuaire, à dresser le monothéisme sur les ruines des cultes qoraišites. Dans cette opération délicate, il a jugé prudent de procéder par élimination.

Il débuta par les sanctuaires de la banlieue et ceux des vallées, voisines du territoire sacré, où le ḥaǵǵ bédouin déployait la pompe barbare de ses rites archaïques. Le Qoran les avait préalablement en bloc annexés à l'islam. Aux musulmans qui s'y étaient associés, individuellement ou par petits groupes, il avait recommandé de « multiplier la mention d'Allah » (1). « Consacrez à Allah seul le ḥaǵǵ », avait repris le Qoran, comme en se résumant. Il pensa pourtant que cette déclaration de principe pouvait ne pas suffire. Il essaiera donc de déplacer (2), sur les parcours du ḥaǵǵ, le *mauqif*, la station, ensuite le *manḥar*, le lieu de l'immolation (3).

J'ai dit plus haut (p.97) pourquoi la Tradition a insisté sur ces essais. Elle a pu en exagérer l'importance, mais je ne crois pas qu'elle les ait inventés. Le Maître n'a pas laissé partir sans instructions les pélerins musulmans lesquels, prenant à la lettre l'invitation du Qoran, visitèrent la Mecque, antérieurement à la proclamation, *barā'a*, de l'an 9 H. Nous le verrons user de la même tactique, à propos de la *'omra* mecquoise. Ces tâtonnements manquent de décision et trahissent une autorité encore mal établie, du moins dans le ressort du Tihāma. Ils n'en inaugurèrent pas

(1) Voir plus haut p. 79=133.

(2) Pour la tendance opposée voir *Osd*, II, 171, 17.

(3) Voir plus haut, p.47=83 ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 88. Pour d'autres modifications, voir Boḫārī, Kr., I, 426, 1,7-8. On lui attribue le projet de rebâtir la Ka'ba ; Moslim, I, 510-513.

moins la rupture avec les souvenirs compromettants de la gentilité. Le temps ferait le reste.

Nous devinons à la lecture du Qoran que Mahomet s'est vu mis en demeure de prendre position dans la question de Ṣafā et de Marwa, ces deux sanctuaires, voisins de la Kaʿba, stations principales sur le parcours de la grande manifestation païenne qu'était la *ʿomra* (1). Il devait redouter leur concurrence avec le sanctuaire abrahamique, « la vieille maison d'Allah ». On y accomplissait des cérémonies (2) qui n'étaient plus en usage, nous l'avons déjà noté, dans le parvis de la Kaʿba. A bon droit Mahomet dut juger ce cérémonial compromettant pour l'avenir du monothéisme. Mais il se heurta au conservatisme des Qoraiśites, à l'opposition systématique des familles qui détenaient la desservance du double sanctuaire et de tous ceux qui, à des titres divers, « dirigeaient les visites aux *masǵid* de la *ʿomra* » ou figuraient dans la solennelle procession de Raǵab (3). Autant dire qu'il eut toute sa cité natale contre lui ; les habitants de chaque quartier, de chaque rue, se montrant décidés à maintenir leurs masǵid particuliers.

A la Mecque, il est question d'une fraction de la population — on les appelait les *Ḥoms* — lesquels se distinguaient par leur ostentation de ferveur religieuse. S'il est permis de prendre au sérieux les répugnances qu'on leur prête, les *Ḥoms* se tenaient à part des cérémonies bédouines du ḥaǵǵ (4). *Ḥoms* ou non, tous ces opposants, on peut les considérer comme les prédécesseurs des *moṭawwif* modernes. Ils n'en montrèrent que plus d'énergie pour écarter toute innovation radicale à l'intérieur de la cité. Repoussé de ce côté, Aboû'l-Qāsim se décida à englober Marwa et Ṣafā

---

(1) Relation niée à tort par M. C. Clemen, *Der Islam*, X, 167, lequel n'a pas compris la nature de la *ʿomra* ; *ibid*, p. 165.

(2) Voir plus haut p. 17 = 53 ; I. S. *Ṭabaq*, II[1], 88 ; Boḫārī, Kr., I, 391, 393, 394, 398, 414, 425, 426, 429, 432 ; Azraqī, 347-348 ; Nasāʾī, II, 40-42 ; Dārimī, ms. cité, 265.

(3) Qoran, 9, 17, 18. Cf. *Bétyles*, 64.

(4) Ibn al-Atīr, *Kāmil*, E, I, 183, 5 ; Dārimī, ms. cité, 272. Wensinck, *Arabic New Year*, 20 etc.

dans le cycle des « monuments consacrés à Allah », من شعائر الله. En dépit des répugnances qu'il éprouvait contre le cérémonial et le *ṭawāf*, exécutés en ces deux *maš'ar*, il ne lui restait plus qu'à déclarer qu'il n'y voyait pas d'*inconvénient* (1).

C'est une concession. Mais la forme, le libellé de la permission trahissent une pression morale, presqu'une contrainte. L'exégèse officielle ne s'y est pas trompée : témoin ses explications, ses gloses embarrassées pour en écarter toute interprétation troublante (2). Nous connaissons la souplesse des Anṣārs, leur docilité aux volontés du Prophète. A l'égard du culte qoraišite ils professaient l'indifférence et même l'hostilité. Le jour du *fatḥ*, Mahomet devra même les gourmander à cet égard. L'intervention n'a donc pû provenir que du côté mecquois. Mais tout en cédant, le Prophète saura reprendre l'avantage. Dans le verset qui autorise le groupe de Ṣafā-Marwa, le Qoran (**2**, 135) déclare que l'essentiel consiste dans le culte de « la maison », la Ka'ba. Le reste est de surérogation, تطوّع. Par cette subtile distinction, il a pensé sauver la situation et la cause du monothéisme. Le reste, c'étaient « les masǵid de la *'omra* » et en premier lieu ceux de Ṣafā-Marwa, réduits désormais au rôle de succursales, de chapelles secondaires par rapport à la Ka'ba, celle-ci « la maison d'Allah» par excellence.

La Tradition nous fournit l'explication de ce conflit, Marwa et Ṣafā étaient des sanctuaires païens (3). Voilà pourquoi dans les débuts, prétendent les *Ṣaḥīḥ* — parmi les Anṣārs surtout, comprenez parmi les musulmans dégagés du nationalisme qoraišite—une véritable défaveur s'attacha à ces visites (4), dont l'école mecquoise maintiendra le caractère

(1) لا جناح, Qoran, 2, 153. Pour le sens de cette expression comp. Qoran, 2, 281 ; 4, 102 ; 5, 94 ; 24, 29, 57, 59, 60 ; 33, 5. Ṭab., *Tafsīr*, II, 26 interprète par لا إثم, également qoranique.

(2) Par ex. : ما على احد جناح ان لا يطوف ; A. Dāoūd, I, 189; Boḥārī, Kr., I, 414, 4 ; 448, 4. Variante ان لا يطوف ; Ṭab., *Tafsīr*, II, 29-30.

(3) Pourquoi Mahomet s'intéresse à Ṣafā-Marwa, cf. *Osd*, II, 34, haut. Le ḥadīṯ essaie d'atténuer la portée de la concession.

(4) Soyoūṭī, *Itqān*, 30 ; Boḥārī, I, 414, 415, bas. On ramène de Minā le Prophète pour visiter la Ka'ba ; *ibid*, I, 436, 6.

obligatoire (1). Derrière les Médinois, on croit deviner les scrupules du Prophète lui-même, forcément gêné par toutes ces concessions. Elles durent achever de lui rendre déplaisant le séjour de sa ville natale où son œuvre n'était qu'ébauchée. Comment expliquer autrement les prédilections pour Médine, chez le Réformateur dont le Qoran atteste l'ardent patriotisme qoraiśite ?

*
* *

On vient de voir les précautions dictées à Mahomet, quand il s'avisa de garantir, à la Mecque, l'avenir du monothéisme. Cette prudence pourra surprendre celui qui connaît l'indifférence, le scepticisme religieux de la population citadine. Les satiriques bédouins aimaient à développer ce thème. Ils se moqaient de l'empressement des Mecquois à figurer dans « les parades et les exhibitions » de la ʿ*omra:* ولكنّ سيرًا في عراض المناكب (2). « Si on vous laissait libres, criait Ḥidāś ibn Zohair, vous seriez capables de dépouiller la Kaʿba de ses riches tentures » (3). Dans leur lutte de vingt ans contre l'islam, ces marchands avisés se sentirent soutenus par une conviction nettement réaliste, où le zèle pour leurs divinités n'eut qu'une part minime et où pourtant ils défendront pied à pied le culte national. C'est encore dans le Qoran que nous trouverons la meilleure explication de ce problème d'ordre principalement économique.

Après de longues hésitations —elles durèrent près de deux ans, après en avoir fréquemment délibéré avec son conseil des dix *Mobaśśara,* tous Qoraiśites, Mahomet comprit qu'il ne lui demeurait plus loisible de s'absenter du pélerinage. Cette question demandait à être réglée autrement que par de platoniques déclarations de principe. Quelques mois donc avant sa mort, il se décida à en interdire la participation publique et officielle

(1) Moslim, I, 489, surtout 556, 4 ; II, 228, 11 ; Ṭab., *Tafsīr*, loc. cit.
(2) *Aḡ.*, I, 20 ; cf. nos *Aḥābīś*, 440.
(3) Ibn Qotaiba, *Poesis* (éd. De Goeje), 409, 16.

aux infidèles (1). Le Qoran les proclama « impurs et leur défendit l'accès du *masǵid ḥarām* » (2). Il ne peut être question que des sanctuaires du pélerinage, où l'interdit avait été intimé, ainsi que de la direction du ḥaǵǵ désormais assumée par l'islam, mais non pas de la Mecque. Après comme avant l'interdit, cette ville demeurera ouverte à tous les étrangers sans distinction. La mesure n'en était pas moins d'une gravité exceptionnelle. Elle marquait une véritable révolution dans l'histoire de la cité qoraiśite. Dans le privilège du *ḥaram*, les Mecquois appréciaient avant tout le concept de l'inviolabilité ; celui de sainteté impressionnait beaucoup moins ces esprits réalistes. Jamais ils ne s'avisèrent de demander compte de leur moralité ou de leurs opinions religieuses aux réfugiés qui venaient en foule leur demander asile. Aux chefs de bandes ou *ṣa'loūk*, aux *ḫalī'*, exclus du sein de leurs tribus, à tous les *outlaws* de la société arabe, la métropole du Tihāma prétendait garantir la protection de son territoire sacré (3).

En Arabie, la période des pélerinages s'ouvrait avec celle des mois sacrés. Ce sont «des mois déterminés », معلومات, dont parle le Qoran (**2**, 193). Le grand mouvement des pélerinages avait lieu pourtant dans la première décade de Ḏoū'l-Ḥiǵǵa, laquelle, pour ce motif, s'appelait « le pélerinage majeur », الحجّ الأكبر (4). Les pélerins attendaient avec impatience la fin des cérémonies de 'Arafa. Il leur tardait de « s'assurer les bienfaits de leur Seigneur», en se livrant aux transactions commerciales. Nous le devinons, en lisant les recommandations du Qoran (**2**, 194). Raǵab, mois des sacrifices de printemps (5) et des processions de la *'omra*, était, en outre, une période pour la liquidation des dettes (6).

---

(1) Qoran, **9**. 3 etc.

(2) Qoran, **9**, 28.

(3) Cf. *Aḥābīś*, 425 etc. Pour la présence des non-musulmans à la Mecque, voir *Mo'āwia*, 403, 405 ; *La Mecque*, 164.

(4) Qoran, **9**, 3.

(5) On y tenait aussi des foires, comme celle de Ḥobāśa ; Azraqī, 132, 2.

(6) Wāqidī (Wellhausen), 20, 405.

C'est dire que ces mois coïncidaient avec la plus grande intensité dans la vie économique de la cité. C'était, dans toute l'acception du mot, « la saison », الموسم. L'exclusion prononcée par le Qoran contre les tribus du Tihāma et du Naǵd, demeurées encore polythéistes, compromettait le succès de ces foires annuelles et privait de leurs clients habituels les échoppes et les banques qoraišites. Le ressentiment des Bédouins, si durement stigmatisés par le Qoran, déclarés « immondes », ne les pousserait-il pas à boycotter le commerce mecquois ? Le Qoran lui-même (9, 28) a envisagé cette éventualité ; elle n'était donc pas chimérique et le Prophète n'a pu se dissimuler les conséquences fâcheuses de son interdit ou *barā'a.*

Aussi ne montra-t-il aucun empressement à le promulguer en personne. Il se déchargea de ce soin en partie sur « son second », ثاني اثنين, Aboū Bakr, en partie sur 'Alī (1). C'était leur confier — on l'a pensé — la plus honorable des missions, mettre en évidence son beau-père et son gendre. A tour de rôle, la *Sonna* et la *Śī'a*, l'école de Médine et celle de Koūfa, n'ont pas manqué de développer ces considérations à l'avantage et à la plus grande gloire de leurs héros favoris. En vérité, le choix du Maître s'inspirait de préoccupations beaucoup moins désintéressées. Dans l'hypothèse d'un échec—elle n'était pas exclue —son prestige prophétique s'en trouverait moins directement atteint. Le Qoran eut soin de prendre les devants. « Si vous redoutez le contre-coup sur les affaires, Allah saura trouver des compensations dans sa munificence ; sa sagesse ne saurait être prise au dépourvu » (2). Ce verset souligne d'un trait vigoureux l'union intime établie, à la Mecque, entre le marché économique et l'organisation du culte officiel (3).

Au cours du siècle immédiatement antérieur à l'hégire, la cité avait su exploiter, au profit de ses intérêts matériels, l'attraction exercée par la Ka'ba, le privilège de son ḥaram, la possession de multiples sanctuaires.

(1) Boḫārī, Kr., II, 66, 3 etc. ; Nasā'ī, II, 40, haut.
(2) Qoran, 9, 28.
(3) Comp. Qoran, 22, 29, 34.

Ce complexe, unique en Arabie, d'institutions et de monuments sacrés servait de centre religieux et était devenu un but de pélerinage pour le Ḥiǵāz, le Tihāma et les districts voisins du Masǵid. L'erreur du cycle exégétique et historique, formé autour du Qoran et de la *Sīra*, a été d'étendre le rayonnement de ce pélerinage à toute l'Arabie et de vouloir identifier la Ka'ba avec tous les *bait* cités par le tradition littéraire. Le mois arabe ʿΑγγαθαλβαειθ (1), mentionné par S. Épiphane (2), suffit à suggérer que sur d'autres points de la Péninsule—nommons la Nabatée—les Bédouins (3) connaissaient des *bait*, buts de pélerinage, distincts du sanctuaire mecquois. Il n'en reste pas moins vrai que l'institution du ḥaǵǵ et de la 'omra développa au plus haut point chez les Mecquois l'esprit d'initative et d'entreprise qui transforma bientôt, sous la poussée de l'islam, les Qoraiś en fondateurs d'empire. Ainsi chez les Juifs de la *Diaspora*, le pélerinage au temple de Jérusalem détermina l'essor des institutions de banque et le commerce d'argent, au début du Haut-Empire (4).

En prévision du *mausim* et de l'afflux des visiteurs, les marchands d'esclaves et les négociants s'étaient empressés de renouveler leurs stocks. Les coffres forts des changeurs et des banquiers se remplissaient de numéraire et de métaux précieux pour servir aux transactions. Une chasse en règle était organisée aux dīnārs byzantins, aux dirhems sassanides et ḥimiarites (5). On faisait appel aux connaissances techniques des vérificateurs, des *wazzān*, peseurs publics (6), pour contrôler le titre des monnaies, estimer la valeur du *tibr*, de la poudre et des pépites d'or, apportées en paiement par les nomades. La remuante corporation des entremetteurs

(1) Comp. le حج البيت de Qoran 2, 153.

(2) *Adversus Haereses*, 51, c. 24 ; dans *P. G.* (Migne), XLI, c. 932.

(3) Les Qoḍā'a de Syrie que la Tradition amène à la Mecque ; Azraqī, W., 61, 62. Comp. la légende de Zaid ibn Ḥāriṯa, fils adoptif de Mahomet.

(4) Cf. *Revue des études juives*, 1906[1], p. 217 ; 1906[2], p. 24 etc.

(5) Cf. Lammens, *La Mecque*, 132 ; Sprenger, *Moḥammad*, III, 134 etc.

(6) Cf. *La Mecque*, 124 ; *Osd*, II, 98, 13 ; 380, bas.

et des courtiers mobilisait son personnel, lequel englobait une portion notable de la population urbaine (1).

Une magistrature temporaire semble avoir été chargée de résoudre le délicat problème de l'alimentation et de l'approvisionnement d'eau pour les foules, réunies momentanément dans cette « vallée » aride et stérile « où rien ne poussait » (2). L'étude comparée des sourates confirme bien l'impression que, « antérieurement au Prophète, le commerce, pendant le pélerinage, se trouvait au premier plan ; la religion devenait un accessoire » (3). Compromettre ces avantages, porter la perturbation dans cette activité, c'était frapper la Mecque au cœur. Or, l'interdit brusquement jeté par le Qoran devait à juste titre provoquer les alarmes. Il éloignerait les nomades, clientèle habituelle des sanctuaires et des marchés qoraiśites. Des milliers de pélerins oublieraient désormais le chemin de la Mecque. Accepter l'islam et les récentes décisions, c'était se rendre l'existence impossible. « Te suivre, objectaient les Qoraiś au Prophète, accepter ta direction spirituelle, équivaudrait pour nous à un suicide économique » (4). Le Qoran nous transmet l'écho de leurs doléances. Ce recueil ripostait que leur prospérité nationale n'était pas le fruit de leur habileté, mais un bienfait d'Allah, « garanti par l'octroi d'un territoire inviolable où affluaient tous les biens de la terre » (5). Les Mecquois persistaient à ne pas vouloir comprendre et le Prophète ne pouvait assez déplorer « l'inintelligence manifestée par la masse de ses concitoyens » (6).

Leurs appréhensions se trouvaient amplement justifiées. Escomptant une compensation aléatoire — la garantie d'Allah ne disait rien à ces marchands sceptiques — pouvaient-ils renoncer aux avantages matériels que leur valait la possession du sanctuaire national et d'un ḥaram ;

(1) Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, I, 74, 6 ; cf. *La Mecque*, 127.

(2) Qoran, **14**, 40.

(3) Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*, 27, 64.

(4) Qoran, **28**, 57.

(5) Qoran, **28**, 57.

(6) اكثرهم لا يعلمون ; Qoran, *passim*.

asile inviolable où, même en dehors de la trêve des mois sacrés, les tribus ennemies pouvaient fusionner et commercer comme sur un terrain neutre ? Lentement l'adroite diplomatie de leurs aïeux, prédécesseurs des Aboū Sofiān et des Aboū Ǵahl, en avait dilaté le périmètre (1), veillé jalousement à en assurer le respect. Il faudrait ignorer l'histoire de l'anarchique Arabie, pour ne pas s'extasier devant ce phénomène : l'établissement de la sécurité sur la terre classique du *bellum omnium contra omnes*. Ici nous pouvons de nouveau en appeler au témoignage du Qoran.

Mahomet connaissait sans doute ses compatriotes. Or, dans son recueil, il ne peut assez exalter cette prérogative dè sa ville natale, immunité souvent foulée aux pieds et que lui-même violera, le jour du fatḥ (2). C'est, à ses yeux, la marque irréfragable du rôle historique, du caractère sacré de l'étrange agglomération. Pour l'expliquer, son exégèse audacieuse n'hésitera pas à supposer l'intervention d'Abraham, l'ami d'Allah (3). Elle rencontrera peu de succès auprès de ses concitoyens lesquels n'avaient guère entendu parler du patriarche hébreu et moins encore de ses relations avec leur cité (4). Antérieurement à l'hégire, Mahomet lui-même ne la connut que d'une façon assez sommaire. A Médine, le contact, les discussions avec les rabbins l'amenèrent à découvrir en lui le père d'Ismaël (5). Trouvaille féconde et l'une des plus grandes consolations de sa carrière médinoise. Outre qu'elle lui permit de rendre l'islam indépendant des religions *scripturaires*, il ne douta pas un instant d'y trouver la clef des mystérieuses destinées de la Mecque.

« Seigneur—ainsi parle le père d'Ismaël—transforme cette cité en un asile inviolable... ! Que les cœurs des humains soupirent après elle ! » (6).

---

(1) Ses dimensions ; Azraqī, W., 360-361, 375 ; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, III, 43-44 ; nos *Aḥābīš*, 425 etc.

(2) Qoran, 2, 120 ; 28, 57 ; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 23.

(3) Cf. Qoran, 4, 124.

(4) Ibn Hišām, *Sīra*, 55, 2 assure le contraire.

(5) C'est la thèse brillamment développée dans *Het mekkaansche Feest*.

(6) Qoran, 14, 38, 40.

Dans sa forme primitive, la sourate préhégirienne **106** paraît avoir formé une longue effusion oratoire, une sorte d'hymne en l'honneur de la constitution mecquoise. De plusieurs années antérieure à l'évolution de la légende d'Abraham, il n'en est demeuré qu'un fragment, qu'un couplet détaché. On y célèbre « la merveilleuse solidarité de Qoraiś, l'organisation de la double caravane annuelle ». Cette tirade revendique déjà pour le Dieu de la Ka'ba la source de la prospérité nationale et l'absence de toute crainte qui en était la garantie essentielle (1). Impossible d'affirmer plus explicitement l'union intime, la compénétration, établie à la Mecque, entre la religion et les affaires. Mahomet ne cesse d'attirer l'attention de ses concitoyens sur ces bienfaits d'Allah. Tandis que l'anarchie triomphait autour d'eux, « rendait l'existence impossible à leurs voisins », Dieu avait « garanti à Qoraiś la sécurité dans le ḥaram » (2).

Le Prophète a dû fréquemment revenir à ce thème facile. Ces variations chauvines ne pouvaient déplaire à ses compatriotes. Elles correspondent à la période mecquoise du rapprochement. Le Réformateur respecte les personnes et les institutions ; il ménage la religion nationale et se figure de bonne foi, semble-t-il, pouvoir la ramener à la pureté du monothéisme primitif. Il insiste sur les points de rapprochement et s'adresse de préférence au cœur de ses compatriotes. Quand il verra repousser ses avances, son dépit relèvera en termes amers « leur manque de reconnaissance pour les bienfaits d'Allah » (3).

Au milieu des ardeurs de l'été mecquois, les banquiers de la Baṭḥā' rêvaient aux montagnes ventilées des monts Sarāt, à leurs fraîches et vertes villas du pays de Ṭāif (4). Or, voici que la faveur divine, toujours provoquée par l'intercession d'Abraham, fait affluer dans leur cité, non seulement les fruits variés de la région des Ṯaqafites, mais toutes les

(1) Qoran, **106**.

(2) Qoran, **29**, 67 ; comp. **28**, 37.

(3) اكثر الناس لا يشكرون ; Qoran, **2**, 244 ; **7**, 9, 16 ; **10**, 61 ; **40**, 63 ; **57**, 23.

(4) Cf. notre *Ṭāif*, passim.

productions des climats les plus favorisés (1); prospérité que devaient augmenter l'afflux des pélerins et la visite des caravanes aux foires-sanctuaires du ḥaram. Le Qoran mentionne avec une complaisance non déguisée cette union intime des affaires profanes et religieuses, la compénétration de la piété et des spéculations commerciales. Ces spéculations s'y trouvent décrites comme « un bienfait signalé d'Allah », فضل من الله (2). Pourquoi hésiter à s'y livrer, pendant la période du pélerinage, cette plus significative expression de la religiosité arabe ? « Qu'on n'éprouve pas de scrupules à cet égard ; لا جناح, il n'y a pas matière à reproches » (3). Le commerce demeurait la suprême attraction, le plus puissant mobile d'activité pour les habitants de la Péninsule. Personne ne s'en est rendu compte, à l'égal d'Aboū'l-Qāsim.

On éprouve pour ainsi dire l'impression que le Qoran va indiquer le lucre, les benéfices, منافع, du commerce comme le but primordial, comme méritant d'occuper la première place dans l'institution du pélerinage. En effet, Abraham s'entend inviter par Allah « à prêcher le ḥaǵǵ parmi les hommes afin qu'ils viennent s'occuper de leurs intérêts » (4). Dans cet esprit de large tolérance approuvée par le Dieu du Qoran, que tous continuent donc à observer le cérémonial antique, les tournées autour de la Kaʿba et des sanctuaires mecquois. Qu'on introduise seulement plus de tenue, *sakīna*, dans les *ifāḍa*, les processions, qu'on garde la décence dans les sacrifices et les festins rituels ! Ces réserves faites, Mahomet approuve tout. Mais avant tout, qu'on ne cesse de multiplier l'invocation du nom d'Allah et qu'on n'ait garde d'oublier l'indigent ! (5). S'il inculque avec conviction « le respect dû aux rites sacrés, aux monuments d'Allah », à savoir tout le legs religieux de la gentilité — il ne revient pas avec moins

(1) Comp. l'enthousiasme d'Ibn Ǵobair, *Travels*[2], 121.

(2) Qoran, 2, 194 ; 35, 13 ; 62, 10 ; 73, 20.

(3) Cf. Wāḥidī, *Asbāb*, 41-42. Le texte attribué à Obayy ibn Kaʿb aurait ajouté la glose في مواسم الحجّ à Qoran 2, 194 ; cf. Aboū Dāoūd, I, 174.

(4) ليشهدوا منافع لهم ; Qoran, 22, 28, 29.

(5) Qoran, 22, 27-35.

d'insistance sur les منافع, « les avantages matériels » qui s'y trouvent attachés (1). Tout cet ensemble montre suffisamment la place prise par le commerce dans le ḥaǵǵ mecquois. Si nous nous en rapportons au jugement du Qoran, cette place fut plutôt envahissante, puisque dans les règlements édictés pour la réforme du pélerinage, l'auteur de cette législation éprouva le besoin (2) de rassurer les âmes timorées, toujours très rares en Arabie, principalement parmi les sceptiques marchands de Qoraiś.

L'alliance du commerce et de la religion n'éclatait pas moins dans l'institution des foires ou *mawāsim*. Elles se tenaient à la faveur des mois sacrés. Leur organisation avait un caractère ni plus ni moins profane que la réunion de ʿArafa. Comme ʿOkāẓ (3) et Ḥobāśa (4), toutes possédaient leurs sanctuaires et leur ḥaram. Celui de ʿOkāẓ rappelait par son extension le ḥaram de la Mecque et l'on y accomplissait le même rituel. D'après les données traditionnelles (5), la date de leur tenue semble avoir été combinée et échelonnée de façon à amener les visiteurs (6) au « pélerinage majeur » de ʿArafa (7). De la sorte quand, à l'aube des mois sacrés, les pélerins arabes se mettaient en route, quand « piétons ou montés sur leurs méharis, ils accouraient des plus lointains districts » (8), tous s'ébranlaient en vue d'exécuter une grande tournée commerciale, un voyage d'emplettes (9). Dans la langue et dans l'usage, *manāsik* et *mawāsim* étaient devenus synonymes (10). Témoin ce vers de Ḥassān ibn Ṯābit (11) :

(1) Qoran, 22, 31, 33, 34.

(2) Qoran, 2, 194.

(3) Cf. notre *Ṭāif*, 86, 95, 116.

(4) Autres marchés, au mois de Ṣafar, les *Ṣafaryya* du Yémen ; Masʿoūdī, *Prairies*, III, 117 ; comp. Wellhausen, *Reste*, 99.

(5) Comp. nos réserves, *La Mecque*, 57-58.

(6) Les visiteurs des marchés de ʿOkāẓ sont qualifiés de pélerins ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 145, 10-11. Pour la date traditionnelle cf. Azraqī, 129-131.

(7) Voir plus haut p. 105=141.

(8) Qoran, 22, 28.

(9) Qoran, 22, 29, 34 : Snouck Hurgronje, *Mekk. Feest*, 46.

(10) Azraqī, 130, 11 ; 133 ; *Osd*, I, 203, 16-17 ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 145, 10 ; 147, 10.

(11) *Dīvāñ* (Hirschfeld), 77, 3 ; il faut admettre aussi l'intervention de la rime dans la pièce de Ḥassān.

C'est au cours des manāsik que les tribus énumèrent leurs titres de gloire et leurs exploits.

Le premier de ces deux vocables englobait les rites sacrés, les observances du نسك, cérémonial religieux. *Mawāsim* désignait les opérations et les spéculations, منافع, de la vie profane. Où s'arrêtaient les rites, les pratiques des *manāsik*; à quel point se rencontraient-ils pour se confondre avec les gestes des *mawāsim* ? Les contemporains de l'hégire n'eurent garde de s'en préoccuper. Il leur manqua « le sens des choses saintes » (1). On ne s'étonnera donc pas de cet alliage du sacré et du profane dans le cérémonial du pélerinage, tel que, au dire du Qoran (**22**, 25-35), Abraham lui-même aurait pris soin de le fixer. La présentation des prémices des troupeaux (2) y figurait, et cet usage (3) cadre avec l'importance prise par la vie pastorale dans l'organisation sociale des Arabes.

A l'origine, cette présentation a dû appartenir au programme de Raǵab, la grande fête du printemps, alors que les troupeaux viennent de mettre bas (4). Au dire d'Azraqī (5), « les gentils promenaient leurs troupeaux aux fêtes de la ʿomra », كان اهل الجاهليّة يحسرون انعامهم. Ils les amenaient également au pied de la Kaʿba pour la cérémonie de l'*istisqā*' (6). Ces détails pittoresques pourraient bien n'être que des gloses inspirées aux commentateurs par le texte du Qoran. Sinon, il faudrait, dans ce passage (7), reconnaître un nouvel effort du Prophète pour fusionner *ḥaǵǵ* et *ʿomra* et réaliser l'unification du culte. Il demeure certain qu'une place considérable était réservée aux sacrifices et sous la forme la plus réaliste, la plus éloignée du concept de l'holocauste biblique ; celle de banquets tumultueux (8). Ce recueil recommande dans ces festins de n'y pas oublier

(1) Renan, *Etudes d'hist. religieuse*, 235.
(2) Le Qoran, **6**, 137 réprouve pourtant l'usage païen جعلوا من ... الانعام لله نصيبا.
(3) Qoran, **22**, 29.
(4) Wellhausen, *Reste*, 98.
(5) *Chroniken*, W., 271, 1 ; *Osd.*, II, 245, 2.
(6) Fāsī, W., II, 316.
(7) Qoran, **22**, 29.
(8) Qoran, **70**, 43. Voir plus haut, 19=55 ; 47=83 ; 63=99 ; 81=117.

la part des indigents (1). Pouvait-on imaginer, pour le manifeste, *īḏān* (2), d'Abraham, un programme plus alléchant et plus propre à soutenir la courte et superficielle dévotion des nomades ?

Pendant les loisirs laissés par la participation au *ṭawāf*, la circumambulation autour des *anṣāb*, par les processions, *ifāḍa*, et les *sa'y*, courses, à la suite des *qobba*, tentes-tabernacles, dans l'intervalle des sacrifices et des festins rituels, les tribus rassemblées profitaient de la trêve générale pour traiter de leurs communs intérêts. Elles renouvelaient ou dénonçaient les alliances, rachetaient ou échangeaient leurs prisonniers (3), ou soumettaient leurs différends à des *ḥakam*, arbitres (4). Des rites sacrés, des sacrifices acompagnaient souvent la conclusion de ces accords.

Ces négociations semi-religieuses paraissent avoir coïncidé avec la période des *Jeux floraux* et des concours littéraires, dans l'Arabie préislamites. Des poètes s'y produisaient ; des moines et des missionnaires venaient y prêcher. Quand des textes affirment que des chrétiens et des juifs se montraient au *ḥaǧǧ*, il faut comprendre qu'ils prenaient part aux spéculations et au mouvement des foires. Religion, poésie, plaisir, commerce, tout s'empressait de mettre à profit cette trop brève interruption dans la vie agitée de la Péninsule. 'Okāẓ fut, non le seul, mais un des théâtres préférés pour ces fêtes (5), grâce à sa situation centrale entre le Ḥiǧāz, le Naǧd et le Yémen. La scène, s'étendant sur une longueur de dix milles, se dressait parmi les palmeraies des vallons ṯaqafites, au milieu d'un paysage moins austère que les gorges brûlées du Tihāma. Territoire sacré (6), 'Okāẓ devait ce privilège à ses multiples sanctuaires (7). Si les hauts-lieux qoraišites nous sont mieux connus, c'est parce que leur

(1) Qoran, 22, 29.

(2) Qoran, 22, 28.

(3) *Aǧ.*, S. (= Salhani), I, 165, 3 ; XIV, 39.

(4) Ibn Hišām, 77, 78 ; Fāsī, *Chroniken*, W., II, 135, 142-143 ; Wāḥidī, *Asbāb*, 121, haut ; cf. *Berceau*, I, 258, 370 ; Ya'qoūbī, *Hist.*, I, 299.

(5) *Aǧ.*, XIX, 75.

(6) *Aǧ.*, X, 29, 11, 23.

(7) Bakrī, *Mo'ǧam*, 660.

histoire se trouve intimement liée aux origines de l'islam. Les foires étaient les rendez-vous des devins, des empiriques et des charlatans (1). On se rendait à 'Okāẓ pour y consulter les *'arrāf*. Tandis que les *kāhin* interrogeaient et interprétaient l'oracle du sanctuaire local, les *'arrāf*, inférieurs en dignité, étaient spécialisés dans le traitement de certaines maladies plus mystérieuses et tiraient l'horoscope des enfants (2). Ḥalīma, la nourrice du jeune Mahomet, céda, un jour, à la malencontreuse inspiration de le soumettre à l'examen d'un 'arrāf. Reconnu et dénoncé comme l'ennemi des dieux de l'Arabie, le futur Prophète faillit être massacré par « les pélerins »; c'est ainsi que les textes qualifient les visiteurs des *mausim* de 'Okāẓ et de Maǵanna (3). Ce trait montre avec quels éléments la *Sīra* a combiné son *Evangelium infantiae*. On proclamait encore à Okāẓ la déchéance des membres déclarés indignes par leur propre tribu. C'était la forme solennelle de l'interdiction civile usitée en Arabie (4).

Aux environs de l'hégire, les poètes du Naǵd continuaient à régenter le Parnasse arabe où leurs confrères mecquois se contentaient d'occuper une place fort modeste. C'est principalement à ces hérauts retentissants, distributeurs emphatiques de renommée, que le site de 'Okāẓ est redevable de sa célébrité dans la tradition littéraire. Le ḥadīṯ et le *tafsīr* qoranique voudraient nous faire accroire qu'à l'encontre des distractions profanes de 'Okāẓ les participants des *mawāsim* et du *ḥaǵǵ* mecquois ne demeuraient préoccupés que de *manāsik*, cérémonies religieuses (5). Beaucoup moins connues, les foires de Ḏoū'l-Maǵāz et de Maǵanna (6) possédaient également leur sanctuaire. Leur tenue précédait la réunion

---

(1) Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, IV, 19.

(2) يُريِو الناس' صبيانهم ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 98, 2 ; Ǵāḥiẓ, *op. cit.*, VI, 62 ; Mas'oūdī, III, 352.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, loc. cit. ; Bakrī, 661.

(4) *Aǵ.*, XIII, 2.

(5) C'est l'affirmation de Azraqī, 130. Le Qoran aurait levé l'interdiction d'y commercer ; *ibid.*

(6) Cf. Lammens, *La Mecque*, 57-58.

du pélerinage mecquois. Je pense qu'il faut chercher, non au Tihāma, mais dans la mouvance territoriale du phylarcat de Ḥīra, le Ḏoū'l-Maǵāz, où les émirs laḫmites tentèrent de réconcilier les Banoū Taǵlib (1). L'espoir de s'assurer la retentissante «réclame des foires», حديث المراسم, d'y «acheter au prix fort les louanges» dispensées par des poètes intéressés, اخذ الحمد بالثمن الربيح (2), cette perspective stimulait aux belles actions les nobles sayyd du désert, non moins que les financiers de la Mecque : tel Ibn Ǵod'ān, le patron d'Omayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt.

Sous le rapport géographique, 'Okāẓ relevait de Ṭāif, la métropole du Sarāt. Les Ṯaqafites y possédaient, nous le savons, leurs domaines. Le port des armes était — comme il convient en un ḥaram— interdit pendant toute la durée des foires. Or, nous voyons que la police du marché de 'Okāẓ — plus exactement la remise des armes — était confiée à un Qoraišite (3). C'est avouer la place prépondérante que les Mecquois s'y étaient assurée, de même qu'ils avaient réussi à rattacher les Ṯaqafites aux intérêts de leur ville. Par leur adroite diplomatie, les grands banquiers de la Baṭḥā' avaient conquis dans les montagnes du Sarāt la moins contestée des influences (4). Plusieurs années avant l'hégire, les trafiquants omayyades organisèrent, à 'Okāẓ, des banquets pour les chefs bédouins (5). Rien ne sera négligé afin d'augmenter le prestige et l'attraction de la Mecque. Ces traditions de large hospitalité seront reprises au profit des pélerins par la *rifāda* (6). C'était une institution, une charge qoraišite laquelle se proposa à l'origine d'assurer le ravitaillement de la cité, pendant la période du ḥaǵǵ. Elle s'occupera de nourrir les pélerins les plus nécessiteux. Pour leur entretien, la chair des innombrables victimes

(1) Avec les Bakrites ; *Aǵ.*, IX, 178 ; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, I, 35. *La Mecque*, 35, 57, 78, 168, 169.

(2) Boḥtorī, *Ḥamāsa*, (éd. Cheikho), n° 1 ; *Naqā'iḍ Ǵarīr wal Farazdaq* (éd. Bevan), 720, 2 ; 765, 3.

(3) *Aǵ.*, XIX, 76, 8.

(4) Cf. notre *Ṭāif*, chap. IX, 117-135.

(5) *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 119, 12 etc.

(6) Ibn Hišām, *Sīra*, 83 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 131, 5-15.

immolées dans les « manḥar » fournissait les pièces de résistance. Voilà comment la Mecque réussit à accaparer à son profit l'influence exercée par les sanctuaires du Nağd et du Tihāma. Voilà comment les chefs de la *mala'* qoraiśite surent interpréter le mot d'ordre du Qoran (**106**, 1) : لإيلاف قريش, « à l'union, à la suprématie de Qoraiś ». On voit comment, « nulle part plus qu'à la Mecque, la religion ne rendit des services au commerce » (Sprenger).

Quand ils s'opposeront aux innovations de Mahomet, les avisés commerçants de Qoraiś ne céderont donc pas aux aveugles préjugés de la gentilité arabe. A la bataille d'Oḥod, Aboū Sofiān a-t-il, oui ou non, « acclamé le triomphe de Hobal », اعل هبل ? Ce que nous pouvons affirmer, c'est que ce ne fut pas le zèle religieux qui arma contre l'islam les chefs de la *Mala'* (1). Ils s'inquiétèrent surtout de sauver, de maintenir l'ancienne organisation si favorable à leurs intérêts. Le prédicateur du monothéisme avait beau protester de ses intentions pacifiques, se déclarer opposé à toute innovation brusque, révolutionnaire (2). Ils suspectèrent la sincérité de ces protestations. Ils sentaient qu'il n'y pourrait demeurer fidèle, que l'ambition, le succès l'entraineraient plus loin. Ces conservateurs refuseront d'exécuter, à la suite d'Aboū'l-Qāsim, un saut dans les ténèbres (3). A cet égard, les plus récentes assurances du Qoran avaient dû les laisser froids. Trouver une compensation à leurs sacrifices en faveur de la vérité (4)! Ils y comptèrent si peu qu'après la soumission de la Mecque, les principaux Qoraiśites allèrent s'établir à Médine, afin de s'y créer une situation nouvelle dans l'entourage du Prophète. Dans leur estime, la convention du *fatḥ*,—combinée entre lui et Aboū Sofiān — devait marquer la fin de l'ancienne république marchande. Sorti lui-même d'un peuple de commerçants, Mahomet avait compris la nécessité de rassurer ces esprits

(1) Cf. *La Mecque*, 72 etc.

(2) Qoran, **46**, 8.

(3) Après Ḥodaibyya, plus avisé, A. Sofiān se rapproche des musulmans. لان لهم ; Wāḥidī, *Asbāb*, 317, 9. Rapprochement bientôt scellé par le mariage de sa fille, Omm Ḥabība.

(4) Qoran, **9**, 28 ; cf. Ṭab., *Tafsīr*, X, 66-68 ; Lammens, *La Mecque*, 16 etc.

positifs. L'événement allait lui donner raison. La Mecque et avant tout les Qoraiśites ne devaient pas perdre au changement de religion.

*
* *

Malgré les abondants renseignements réunis par la Tradition, nous connaissons fort mal le culte préislamite. Nous en savons exactement ce que l'érudition orthodoxe a laissé filtrer à travers la trame inconsistante de sa documention tendancieuse sur le *ḥaǵǵ* musulman et sur la visite de la Ka'ba. De l'étude de ce dossier confus et discordant, une conclusion pourtant se dégage. Elle atteste de nouveau la dépendance des anciens exégètes et traditionnistes vis-a-vis de la poésie préhégirienne, dans toutes les matières sur lesquelles le Qoran n'a pas jugé à propos de s'expliquer.

Nous avons nommé 'Arafa, Mozdalifa, Minā, sanctuaires situés, à l'exception du premier, à l'intérieur du territoire sacré. Seul 'Arafa se trouve nommé dans le Qoran (2, 194). Cette mention suffit pour attester l'importance de cet ancien sanctuaire. Elle ressort également du qualificatif de *mo'arraf*, « temps de 'Arafa » donné à toute la période du pèlerinage (1). La visite à ces lieux-saints, voisins de la Mecque, les cérémonies qui s'y accomplissaient, constituaient le véritable pélerinage arabe, le ḥaǵǵ des tribus du Ḥiǵāz et du Naǵd limitrophe. La visite, les processions à la Ka'ba (2), au groupe de Ṣafā-Marwa et aux sanctuaires urbains s'appelaient *'omra* Ce sont les « masǵid » dont le Qoran (9, 17, 18) interdit la visite aux païens, « tant qu'ils s'obstineront dans leur infidélité ». Ces visites conservaient, en dépit de la participation des pélerins du dehors, un caractère spécifiquement qoraiśite.

---

(1) Ibn Hiśām, 77, 12 ; *Aǵ.*, I, 48, 2 ; XIX, 74, 14.

(2) Carl Clemen exclut, à tort selon moi, le groupe Ṣafā-Marwa ; *Der Islam*, X, 165, 167.

Existait-il des relations de dépendance entre ces deux cycles cultuels ? Il semble qu'il faut répondre négativement. *Ḥaǵǵ* et *'omra* auraient évolué isolément jusqu'à la victoire de l'islam. Tous deux auraient conservé, sans fusion, leur autonomie avec une indépendance aussi entière que si le théâtre, où se développait leur cérémonial, se fût trouvé séparé par toute l'épaisseur des monts Sarāt. Il faudrait peut-être admettre une exception pour la période ḫozā'ite de l'histoire mecquoise. A cette époque, les Banoū Ḫozā'a auraient détenu à la fois la maîtrise politique à la Mecque et l'*iǵāza* ou direction du pélerinage (1). Des mystagogues de Tamīm et de 'Adwān, nous ignorons à la suite de quels incidents, leur auraient alors enlevé le dernier privilège (2), sans que nous puissions déterminer sur quelles bases s'opérait le partage de l'*iǵāza* entre Tamīm et 'Adwān.

'Adwān (3), tribu ancienne mais grandement déchue au temps du Prophète, habitait la région comprise entre Ṭāif et la Mecque et y exerça jadis, s'il faut en croire son poète Ḏoū'l-Aṣba' (4), une domination incontestée. Les prétentions des 'Adwānites sur l'*iǵāza* se trouveraient, affirme la Tradition, également attestées, au même endroit et par le même poète (5). La *Sīra*, fidèle à sa méthode de se documenter chez les rimeurs préhégiriens s'est empressée de recueillir le précieux fragment poétique.

Nous aurions tort de blâmer ce zèle pieux. Sur l'histoire préislamique du ḥaǵǵ, le Qoran reste muet, à part l'affirmation de son institution par Abraham. Sans s'arrêter à discuter l'assertion de Ḏoū'l-Aṣba' sur la « nature » de l'*iǵāza* dévolue à sa tribu, les exégètes l'ont rapprochée d'un verset qoranique, où, à propos de la station de 'Arafa (6), Allah conseille aux croyants de s'associer à l'ancien programme, de « suivre la foule dans

(1) *Aǵ.*, III, 4, 1, 17.

(2) Ibn Hiśām, 77-79 ; Ibn Qotaiba, *Poesis* (De Goeje), 9-14 ; I. S. *Ṭabaq*, I[1], 37, 41 ; Azraqī, 128. Tous reprennent l'explication légendaire.

(3) La tribu subsisterait encore ; Burckhardt, *Voyages*, III, 307-308.

(4) *Aǵ.*, III, 2 ; Ibn Hiśām, 77 ; *Śo'arā* (Cheikho), 625-626.

(5) Ibn Hiśām et *Śo'arā'* aux endroits cités. Nous reviendrons plus bas sur ce témoignage.

(6) Qoran, 2, 195.

ses déplacements » (1). La foule—ainsi ont interprété ces érudits — ne pouvait désigner que le pélerinage des nomades (2). Ils en ont conclu qu'au moment de la révélation de ces versets, la direction devait en être demeurée entre les mains des Bédouins. Quoi qu'il faille en penser, les 'Adwānites n'auraient fait que remplacer les Ḥozā'a, anciens maîtres de la Mecque et détenteurs du privilège de l'iǵāza (3). Evitons d'insister. Supposons que, à l'encontre de toutes leurs traditions, les Qoraiśites, vainqueurs des Ḥozā'ites et des 'Adwānites, ont négligé de recueillir la primatie du ḥaǵǵ ou l'auront bénévolement rétrocédée aux Scénites vaincus. Nos auteurs font honneur de cette modération, si contraire au tempérament arabe, au grand ancêtre Qoṣayy (4).

Le plus célèbre, sinon le mieux connu, parmi ces 'Adwānites, chefs du ḥaǵǵ, est un certain Aboū Sayyāra. L'espace de 40 ans — et pour ainsi dire jusqu'à la mort du Prophète —il aurait, sur son ânesse « borgne » conduit le pélerinage (5). Etrange équipage sans doute, pour une fonction aussi solennelle ; chez les Arabes surtout, « أفخر الأمم, le plus fastueux des peuples » ! Seulement, observe sentencieusement Ǵāḥiẓ, « il n'eût tenu qu'à Aboū Sayyāra pour guider les Arabes de parader sur un dromadaire ou sur un cheval de race ; mais il préféra prêcher d'exemple aux pieux pélerins », لكنّه اراد هدي الصالحين (6). Ǵāḥiẓ oublie qu'il s'agit de nomades infidèles que le Qoran venait de déclarer impurs, indignes de participer aux augustes cérémonies, instituées par le grand patriarche Abraham. Nous devons bien nous contenter de cette glose édifiante du paradoxal polygraphe, chez lequel on ne sait jamais s'il prend au sérieux ses propres explications.

---

(1) Qoran, 2, 194.

(2) Cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 129, 5.

(3) *Aǵ.*, III, 4 ; XIII, 3-4.

(4) Cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 80, 4 etc., en contradiction, semble-t-il, avec *ibid.*, 79 ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 28, 11 etc.

(5) Azraqī, 128, 2; 129 ; *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 450, 12 ; Ibn Doraid, *Iśtiqāq*, 164, 4 ; Mas'oūdī, *Prairies*, III, 116.

(6) *Avares* (éd. Van Vloten), 222, bas.

Si Aboū Sayyāra et sa monture ont échappé à l'oubli, nous en sommes de nouveau redevables à la poésie. Et quelle poésie ! Deux misérables rimes d'un poétastre inconnu. Dans ce distique anonyme, je crois reconnaître un fragment satirique. On peut se demander s'il n'est pas en réalité dirigé contre le cérémonial suranné du pélerinage et surtout contre les *kāhin* bédouins qui desservaient les sanctuaires voisins de la Mecque. Le ton dégagé, le style négligé du morceau autorisent cette supposition. Sans hésitation aucune, nos auteurs (1) l'ont appliqué au pélerinage de ʿArafa. C'est aller trop vite en besogne. Mais on voudra bien noter cette chasse acharnée aux rimes les plus insignifiantes. Aucun débris n'est négligé. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, quand on réfléchit que la protohistoire de l'islam plonge ses racines dans le tréfonds de l'exégèse qoranique (2). La *Sīra* et le *Tafsīr* dédaignent d'autant moins ces rogatons prosodiques que l'absence de signature et de date leur permettent plus aisément de les accommoder à leurs théories harmonisantes.

Non moins étrange devra paraître l'insouciance des érudits musulmans. Pourquoi nous laisser ignorer le *curriculum vitae* d'un personnage (3), aussi en vue et par ailleurs contemporain du triomphe de l'islam ? A ce moment précis où l'œuvre de Mahomet entre dans « la pleine lumière de l'histoire » (Sprenger), Aboū Sayyāra s'évanouit, lui et toute l'archaïque organisation des sanctuaires suburbains, avec la même soudaineté qui a marqué leur apparition. On dirait un décor remisé au magasin ! « Le dernier des ʿAdwānites » et des *kāhin* bédouins se montra-t-il l'adversaire du régime nouveau ? Le ton, sympathique pour sa mémoire, employé par Ǧāḥiẓ, inviterait à supposer le contraire. Les plus anciennes rédactions de la *Sīra* accordent à Aboū Sayyāra une attention, elles en parlent avec un sérieux qui détonne avec le sans-gêne des Bédouins, ses contemporains, lesquels se permirent de le chansonner. Et pourquoi n'aurait-il pas béné-

(1) Ibn Hiśām, Ibn Doraid, *loc. cit.*

(2) Voir notre *Avant-propos* de *Fāṭima*.

(3) Il aurait partagé l'*iǧāza* avec un Tamīmite. On dérive cette conclusion de la locution *moʿarraf* ; Ibn Hiśām, 77, 12.

ficié de la large amnistie octroyée à des pseudo-prophètes—comme Ṭolaiḥa et Saǵāḥ — aux 'Oyaina, aux Aś'aṯ ibn Qais et aux autres chefs de la *ridda*, la grande défection de l'Arabie, au lendemain de la mort du Prophète ?

Il est donc permis de se demander si Aboū Sayyāra a existé ailleurs que dans la fantaisie des exégètes. Qu'on imagine le dépit de ces chercheurs. Après avoir découvert dans le Qoran que la direction du ḥaǵǵ était assumée par des Bédouins, ils éprouvent la déconvenue de ne trouver la confirmation de cette donnée que dans deux rimes suspectes. Ils n'ont pu se résigner à ne pas les utiliser. Longtemps avant l'hégire, affirme Ibn Doraid (1), la tribu de 'Adwān avait cessé d'exister. A part Aboū Sayyāra, encore plus problématique que son pendant de la tribu également disparue de Yād (2), Qoss ibn Sā'ida, on peut défier les généalogistes de citer pour cette époque un autre bédouin de 'Adwān.

Non loin de la Mecque, Marr aẓ-Ẓahrān conservait le tombeau d'un certain Tamīm. Wellhausen (3) s'est, croyons-nous, trop pressé d'identifier cet inconnu avec l'ancêtre éponyme de la grande tribu des Tamīmites, dont on montrait également le tombeau dans la région de Baṣra (4). Le nom de Tamīm n'était pas rare à l'époque préislamique (5). J'ai signalé ailleurs (6) la donnée impérialiste laquelle prétend assigner aux principales tribus d'Arabie le Ḥiǵāz comme centre de leur habitat primitif. Cette inconsistante donnée sert également à la Tradition pour expliquer la diffusion de la litholâtrie au sein des tribus.

Parmi les sobriquets que leurs voisins ont octroyés aux Tamīmites

---

(1) *Loc. sup. cit.* فنيت عدوان في الدهر الاوّل.

(2) Cf. *Ṭāif*, 59-63. Je soupçonne que les Banoū 'Adwān de Burckhardt (voir plus haut) se rattachent à un 'Adwān moderne.

(3) *Reste*, 87.

(4) Wüstenfeld, *Register*, 443 ; où l'on s'attend mieux à le trouver.

(5) *Ibid.*, 441 etc.

(6) *Berceau*, I, 115. Comp. Wellhausen, *Reste*, 71. Même affirmation pour les Rabī'a ; Hamdānī, *Ǵazīra*, 173, 5-6.

depuis longtemps fixés à l'Orient de la Péninsule, figure celui de « ġâliat al-'Arab ». Est-on vraiment autorisé à traduire *ġālia* par « bannis » ? Je ne le pense pas. Chez les anciens Arabes, le banni, le Bédouin exclu de la tribu, ne s'appelle pas *ġāli*, mais *ṭarīd* et *ḫalī'* ou même *ṣa'loūk* (1). Observons que ces dernières épithètes, à l'encontre de *ġālia*, ne comportent pas nécessairement un sens péjoratif. La poésie préhégirienne professe une admiration sans mélange pour les *ṣa'loūk* auxquels elle prête toutes les qualités chevaleresques. A toutes les époques, les Bédouins ont libéralement usé de la faculté de s'injurier (2). L'abondante littérature satirique en témoignerait au besoin. L'historien s'interdit de puiser sans discernement dans ce réservoir d'ignominies.

Quant au sobriquet en question (3), nous en devons la connaissance à la mauvaise humeur du très irascible anticalife, Ibn Zobair. Il le lança dans la circulation, quand il se vit poussé à bout par les attaques du redoutable poète tamīmite, Farazdaq (4). Comme il fallait s'y attendre, la pittoresque appellation a sollicité l'ingéniosité des érudits musulmans. A l'époque d'Ibn Zobair, elle avait pris un sens très banal. Le vocable *ġālia* désignait alors les *ḏimmīs*, tributaires fugitifs, les paysans en rupture de ban avec la résidence sur les domaines agricoles des grands seigneurs terriens. Il est fréquemment question de ces *ġālia*, φύγαδες, dans les papyrus gréco-arabes d'Egypte et dans la correspondance officielle du Ier siècle H. (5). Il incombait aux fonctionnaires de ramener de force ces vagabonds sur les terres des *latifondistes*. Traiter les Tamīmites de *ġālia des Arabes*, c'était leur dire équivalemment qu'ils étaient « les parias, les vagabonds de l'Arabie », comme les paysans *ḏimmīs* l'étaient dans la société musulmane. A la même époque, la poétesse Ḥamīda ne l'entendait pas

---

(1) Cf. nos *Aḥābīš*, 425 etc.

(2) Comment ils traitaient Qoraiš ; *Aḥābīs*, 439 etc.

(3) Et à son attribution aux Tamīmites.

(4) *Aġ.*, VIII, 128, 5, 188, bas ; XIX, 10.

(5) Cf. Lammens, *Un gouverneur omayyade d'Egypte, Qorra ibn Šarīk*, dans *Bull. Instit. égyptien*, 5e série, t. II, p. 107 etc.

autrement. Elle appelle *ǵālia* les Bédouins du Ḥiǵāz qui viennent chercher fortune en Syrie :

Les Damasquins, jeunes ou d'âge mûr, je les préfère à ces intrus, à ces vagabonds.

كهول دمشق وشبّانها احبّ اليّ من الجاليه (1).

L'explication était trop simple. Les érudits arabes se sont obstinés à chercher ailleurs. Ils ont commencé par mettre le sobriquet en rapport avec le Tamīm anonyme, enterré au Tihāma ; après quoi il ne leur restait plus qu'à le transformer en ancêtre des Tamīmites. Ce fallacieux rapprochement les a amenés à conclure que ces Bédouins s'étaient vu expulser du Ḥiǵāz pour avoir dépouillé la Ka'ba (2).

Toute la pseudo-érudition déployée à propos du partage de l'*iǵāza* entre les Bédouins repose donc sur un lamentable malentendu, sur l'inintelligence du dossier poétique si laborieusement constitué. Il faut commencer par en élaguer la pièce de résistance, la moins inauthentique peut-être ; je veux dire, le célèbre morceau attribué à Ḏoū'l-Aṣba' et débutant par l'exclamation devenue classique عذير الحيّ من عدنان. Nous avons affaire à un *faḫr*, panégyrique, où sur le mode archaïque, propre à cette sorte de composition, le poète 'adwānite chante les gloires évanouies de sa tribu, jadis حيّة الارض, « maîtresse de la situation » ! Il célèbre les sayyd 'adwānites, tous « fidèles à leur parole, à leurs engagements ». Le vers suivant se contente de développer cette proposition et c'est précisément celui où l'on a voulu découvrir une allusion à la direction du pélerinage. C'est faire abstraction du contexte et équivoquer, sciemment ou non, sur la valeur du mot *iǵāza* dans le lexique bédouin d'avant l'hégire.

Une des charges les plus glorieuses, les plus recherchées dans l'Arabie préislamique, était la mission de *ḫafīr*, protecteur, des caravanes (3).

---

(1) *Aǵ.*, VIII, 138. Dans les écrits religieux des Druses, جالية signifie خراج tribut, capitation (Manuscrits de notre Université).

(2) *Aǵ.*, VIII, 188 ; XIX, 10.

(3) Voir notre monographie de *La Mecque*, 178 etc.

Pour l'exercer avec succès, il ne fallait rien moins que l'autorité d'un chef « obéi », مطاع, le prestige d'un sayyd « incontesté », غير مدافع (1). De tels chefs n'abondaient pas dans l'anarchique Péninsule. La mission du *ḫafīr* s'appelait *iǧāra*, protection ou encore *iǧāza* ; terme très expressif, puisque le *ḫafīr* prétendait garantir envers et contre tous la sécurité et surtout le droit de « passage » à ses protégés. C'est cette prérogative enviée que Ḏoū'l--Aṣba' revendique pour les anciens sayyd 'adwānites. « Personne, assure-t-il, ne l'a exercée avec plus de loyauté et de conscience »,

ومنهم من يجيز الناسَ بالسنّة والفَرْضِ (2).

Le poète 'adwānite a donc eu en vue, non *l'iǧāza* de 'Arafa, mais le libre « passage » assuré aux caravanes. Cette garantie, tous en appréciaient l'utilité, même en temps de pélerinage et pendant les mois sacrés. Il ne manquait pas en effet de groupes bédouins, سُرّاق الحجيج, qui ne résistaient pas à la tentation de dépouiller les pélerins (3). Si elle en avait tenu compte, la Tradition n'aurait pas de nouveau rapporté au ḥaǧǧ de 'Arafa le vers—le seul—où il est question de *l'iǧāza*, exercée par le clan tamīmite de Ṣafwān; non pas d'une fonction rituelle, mais de celle du *ḫafīr* profane :

لا يبرحُ الناسُ ما حجّوا مُعرَّفهم حتى يقالُ اجيزوا آل صفوانا

Personne ne bouge pour se mettre en route, au temps du pélerinage, avant qu'on proclame : garantissez le passage, famille de Ṣafwān (4).

On connaît la célèbre *mofāḫara*, joute de prééminence, engagée par les Tamīmites contre Ḥassān ibn Ṯābit et en présence du Prophète (5). C'était, pour les Banoū Tamīm, l'occasion ou jamais de se prévaloir du

(1) Sur ces termes, voir *Berceau*, I, 268.

(2) Ibn Hišām, *Sīra*, 77. J'ai traduit, sans m'arrêter à la présence vraiment insolite de termes nettement islamites: *Sonna* et *farḍ*. Pour ce qui est des citations poétiques de la *Sīra*, je souscris à la thèse ultraradicale développée par Margoliouth dans *JRAS*, 1925, p. 417 etc.

(3) Cf. *Aḥābīš*, 428 ; Azraqī, 126, bas, sur les pillards de Ṭayy.

(4) Ibn Hišām, 77.

(5) *Aǧ.*, IV, 8-9.

fameux privilège. Ils n'y auraient pas manqué, s'ils en avaient eu connaissance. Ce qui devra paraître non moins surprenant, c'est que l'auteur du ḥadīṯ en question, lequel a été recueilli par la *Sīra*, n'ait pas essayé de rafraîchir la mémoire aux orateurs bédouins de Tamīm.

Que penser du distique commémorant Aboū Sayyāra ? Ce fragment satirique se rapporte-t-il au pélerinage, comme je l'ai admis provisoirement ? L'auteur anonyme est un adversaire des Qaisites et surtout des Banoū Fazāra, la tribu de 'Oyaina ibn Ḥiṣn, l'ennemi acharné de l'islam (1). Il pense ne pouvoir mieux les ridiculiser qu'en les présentant comme « les clients du cavalier de l'ânesse ». La traduction littérale du morceau achève de montrer combien peu le satirique pensait au rituel du pélerinage :

C'est nous qui avons défendu Aboū Sayyāra (2), *ainsi que ses clients, les Banoū Fazāra.*

Jusqu'à ce qu'il ait fait passer sans encombre son ânesse, tourné vers la qibla et en invoquant son protecteur (3).

*
* *

Comme on l'a vu plus haut, à propos du texte qoranique (2, 195) sur l'*ifāḍa* : « suivez la foule », la Tradition a décidé que « la foule », الناس, devait désigner les Bédouins. Elle a ensuite rapproché de cette conclusion de soi-disant allusions poétiques à l'*iǵāza* de 'Arafa, telle que l'auraient exercée les Tamīm et les 'Adwān. Allusions farcies de vocables islamiques : *sonna*, *farḍ*, *qibla*, et déjà suspectes à ce titre ! Nous avons montré l'inconsistance de cette documentation, utilisée par la *Sīra* et le *Tafsīr*,

(1) *Berceau*, I, 268-269. Cf. Ḥassān ibn Ṯābit, *Dīvan*, 63, v. 1-2 ; il avait menacé de livrer Médine au pillage.

(2) On pense à un nom de guerre, choisi pour rimer avec *Fazāra*, *ḥimāra* et *ǵāra*.

(3) Ibn Hiśām, *Sīra*, 78 ; remarquez l'emploi du terme islamique *qibla*, étrange dans une composition préhégirienne.

quand ils ont prétendu tirer au clair où en était le pélerinage, à la veille de l'hégire. Non seulement le sceptique Ǵāḥiẓ, mais Ibn Hiśām lui-même ont senti l'incohérence de ce dossier. Ce dernier se contente de s'en rapporter à son prédécesseur, Ibn Isḥāq (1). Un point pourtant paraît pouvoir être retenu. C'est l'autonomie individuelle dont jouissait chacun des sanctuaires suburbains : ʿArafa, Minā, Mozdalifa etc. Chacun, indépendant de son voisin, était desservi par un *kāhin* ou par une famille de kāhin qui ont pu être étrangers au Tihāma et au Ḥiǵāz : mettons, un ʿAdwānite à ʿArafa, un Tamīmite à Mozdalifa, à moins que ce ne fût l'inverse (2). Cette situation des sanctuaires, administrés par des desservants étrangers, ne présentait rien d'insolite dans l'histoire religieuse de l'Arabie préhégirienne et Wellhausen (3) a raison de s'en autoriser pour rendre plus vraisemblable l'existence du privilège ʿadwānite et tamīmite. On peut seulement s'étonner qu'il ait admis de confiance les allusions poétiques à l'*iǵāza*.

Quant aux Qoraiśites, il y a lieu de se demander comment ils ont accepté ce legs religieux du passé, dont partout ailleurs la Péninsule s'accommodait. A peu près déserts, au cours de l'année, les hauts-lieux de la région Minā-ʿArafa prenaient, pendant la période du ḥaǵǵ, une importance économique (4) et même politique qui n'a pu laisser indifférents les prédécesseurs d'Aboū Sofiān. Le rôle du *qalammas* qoraiśite à ʿArafa, pour le règlement annuel du calendrier (5), suffirait à montrer comment, de bonne heure, ils s'immiscèrent dans l'organisation du pélerinage. Nous interprétons également en ce sens l'attitude prêtée aux *Ḥoms* (6) mecquois, refusant, non pas — c'est l'hypothèse adoptée par la Tradition — de

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 78, 2.

(2) Ou un *kāhin* d'une autre tribu.

(3) *Reste*, 130.

(4) Comp. Ibn Ǵobair, *Travels*², 179, 1.

(5) Ibn Hiśām, 31 etc. D'après Azraqī, *op. cit.*, 125 etc. il fonctionne auprès de la Kaʿba.

(6) Ṭab., *Tafsīr*, II, 163 etc. ; I. S. *Ṭabaq*, I¹, 41, 4 etc. ; Ibn Hiśām, 126, etc. Dārimī, ms. cité, 272 ; Ibn al-Aṯīr, *Nihāia*, I, 221, bas.

participer au ḥaǧǧ arabe, mais de se mettre à la remorque des pélerins nomades (1).

Depuis leur installation à la Mecque, l'objectif constant des Qoraiś fut de ne souffrir autour d'eux aucune autorité indépendante. S'ils tolèrent la présence à la Mecque des Banoū Ḫozā'a, c'est à charge pour ces derniers d'accepter la condition d'ilotes politiques, de renoncer à toutes leurs prétentions sur les sanctuaires de la cité. On constate un nationalisme irréductible chez les financiers méfiants, présidant aux destinées de la communauté mecquoise. Dans cet état d'esprit, ils n'ont pu abandonner, sans contrôle (2), à des étrangers la conduite de milliers de Bédouins indisciplinés (3). Quand Mahomet, antérieurement à l'hégire, voudra gagner des adhérents, il ira se mêler à la foule des pélerins. Les chefs de la Mecque en font la remarque et trouvent suspecte (4) sa présence en ces milieux. C'est également au pélerinage bédouin qu'il trouvera moyen de s'aboucher avec les Anṣārs.

Supprimer ces sanctuaires et ces rites locaux, il n'y fallait pas songer. Les plus sceptiques parmi les dirigeants mecquois n'auraient osé envisager pareil sacrilège. Tous croyaient, comme le plus fruste Bédouin, à la sainteté des *maś'ar* et des *masǧid* du Tihāma. Le plus expédient était de les utiliser, en les rattachant à la liturgie mecquoise, où la Ka'ba occupait le centre. Les Qoraiśites, qui avaient si bien compris l'utilité de s'assurer la police à la foire lointaine et aux fêtes religieuses de 'Okāẓ, n'ont pu négliger la surveillance de 'Arafa et des marchés situés aux alentours de leur cité. Ils tentèrent donc d'aboutir à la fusion de cérémonies, à la subordination de lieux saints, ayant primitivement appartenu à des cycles mythologiques (5) distincts. C'est exactement, mais dans un esprit plus

(1) Leur « mauqif » diffère de celui des Bédouins ; Nasā'ī, *Sonan*, II, 45, bas ; Dārimī, ms. cité, 266.

(2) Cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 80, 5-6.

(3) Comp. Ibn Ǵobair, 133.

(4) Nasā'ī, II, 44, bas ; Dārimī, ms. cité, 272.

(5) J'emploie ce qualificatif, faute de mieux, puisqu'il n'y a pas de véritable mythologie sarrasine.

désintéréssé, la marche que suivra Mahomet. Les deux politiques se proposèrent la suprématie de la Ka'ba. Il semble bien que c'est à leur réussite qu'il faut attribuer la décadence des cléricatures bédouines — 'adwānites, tamīmites ou autres — celles-ci graduellement déconsidérées par l'étrangeté des rites et des pratiques. Si les citations poétiques (1), données plus haut, conservent un sens, elles montrent qu'Aboū Sayyāra et ses collègues n'étaient plus pris au sérieux. La résistance à cette politique tenace n'a pu être efficace. Que pouvaient faire des *kāhin* isolés, se réclamant d'un groupe aussi affaibli que celui de 'Adwān ou d'une tribu, n'exerçant par suite de son éloignement aucune influence au Ḥiǵāz, à savoir les Tamīm de l'Arabie orientale ?

Voilà comment les Qoraiśites réussirent, pour ainsi dire sans secousses, à écarter la concurrence des sanctuaires bédouins. Tout en y tolérant pour les descendants des *kāhin* étrangers la consultation de l'oracle local, ils savaient, vers la fin des festivités de 'Arafa, ramener les Bédouins dans l'intérieur du ḥaram mecquois et au pied de la Ka'ba. Dans leur zèle pour les sanctuaires urbains, ces marchands réalistes n'avaient eu en vue que la suprématie politique et économique de leur métropole. Mahomet visait à la destruction du paganisme arabe. Héraut du monothéisme, il poursuivra son triomphe, en établissant la prééminence de la Ka'ba sur tous les sanctuaires, sans excepter ceux de la Mecque. Il proclame donc que la Ka'ba est le centre et le but final du pélerinage. Les maś'ar de Ṣafā et de Marwa, les autres masǵid, *extra et intra muros*, se trouveront ainsi réduits au rôle de satellites et de dépendances de la Ka'ba, « le premier, le plus ancien de tous les sanctuaires, dont Allah a rendu obligatoire la visite à tous ceux qui en ont la possibilité » (2).

Rien ne serait fait tant que n'aurait pas été réglée la question de la

(1) A supposer leur authenticité, très problématique sous leur rédaction traditionnelle et maladroitement manipulée.

(2) Qoran, 3, 90, 91. Également 2, 153 حجّ البيت résume tout le pélerinage. Tout se ramène, en dernière analyse, à la visite au *bait* = la Kā'ba.

ʿomra. Les musulmans non-qoraiśites, les Médinois notamment, affirmaient « ne pas la connaître », en d'autres termes, ne voulaient pas en entendre parler (1). Nous sommes ici assez mal informés. Selon sa coutume, le Qoran demeure réticent, tandis que le ḥadīṯ se montre trop explicite. Comme en face d'autres problèmes, Mahomet aurait procédé à tâtons et sectionné la difficulté. Mieux que personne il comprenait la nécessité de ménager l'amour propre de ses concitoyens, lesquels considéraient la *ʿomra* comme une solennité nationale, un « legs ancestral », auquel — le Qoran en témoigne — ils se montrèrent obstinément attachés.

Plusieurs versets du Qoran s'occupent de la *ʿomra*. Le premier (2, 153) se contente d'autoriser la circumambulation d'usage à Ṣafā et à Marwa. Autorisation qui a l'air d'une simple tolérance ; on l'a vu plus haut (2). Aussi n'est-il aucunement question des autres sanctuaires mecquois que visitaient les grandes processions du mois de Raǵab. Cette omission me paraît avoir été intentionnelle et on en devine aisément les motifs. Le verset qoranique suppose que le pélerinage et la *ʿomra* demeurent distincts et que leurs cérémonies se développent séparément et à des époques différentes. Mais voici un autre verset (3) qui mentionne d'affilée pélerinage et *ʿomra* ; il permet de les accomplir à la suite, pourvu qu'on prenne soin de les consacrer exclusivement à Allah (4). Enfin deux autres versets, chronologiquement les derniers en la matière (5), défendent aux païens de « visiter les masǵid d'Allah », autrement dit, de prendre part aux cérémonies de la *ʿomra* réorganisée. Ainsi dûment dépaganisée, débarrassée de la participation des infidèles, rien ne s'opposait plus à ce que l'ancienne fête mecquoise prît place dans la liturgie de l'islam. Pouvait-on plus adroitement ménager l'ombrageux patriotisme des Qoraiśites et le puritanisme monothéiste des Anṣārs ?

---

(1) Moslim, 1, 468, 12.

(2) Voir pp. 17 = 53 etc. ; 95 = 131.

(3) Qoran. 2, 192.

(4) Qoran, 2, 192.

(5) Qoran, 9, 17, 18. L'emploi de يعمر montre qu'il s'agit bien du cycle de la *ʿomra*.

L'autorisation de la *mot'a*, à savoir, l'accomplissement successif du pélerinage et de la *'omra* constituait une grave innovation. C'est que chez les païens le mois de Raǵab était réservé à la *'omra* et « ils considéraient comme le dernier des sacrilèges de l'accomplir pendant la saison du pélerinage » (1). Or les quatre *'omra* que la Tradition attribue au Prophète se placent toutes en dehors de Raǵab (2). A l'époque du seul pélerinage auquel il ait pris part, il joignit les cérémonies de la *'omra* à celles du *ḥaǵǵ*, sans s'arrêter aux protestations qui s'élevèrent autour de lui (3). Il conseilla comme spécialement méritoire d'accomplir la *'omra* au mois de Ramadan (4). Mieux encore ; il aurait déclaré : « la 'omra demeure incorporée au pélerinage jusqu'au jour de la résurrection » (5).

Il y a lieu sans doute de se demander si ces données traditionnelles ne se proposent pas de suppléer à l'imprécision des stipulations qoraniques relatives à la *'omra*, congrûment réformée. Qoran et Sonna visent à assurer l'unité de sanctuaire et de liturgie. Voilà pourquoi le texte du Qoran et l'exemple du Prophète s'accordent pour légitimer la *'omra*, au temps du pélerinage. Le Ramadan est par excellence le mois sacré. La *'omra* devait y prendre un caractère spécifiquement musulman, au milieu des pratiques de dévotion, qui commémoraient la révélation du Qoran et « la nuit du décret » (6). Il importait enfin de séparer la *'omra* des festivités de Raǵab. C'etait le plus sûr moyen de lui valoir le caractère d'un « pélerinage mineur » que voudrait lui laisser l'islam, aussi méritoire en somme que le pélerinage officiel, tout en pouvant être indéfiniment renouvelé ; répétitions qui, en somme, tendent à en diminuer l'estime. *Assueta vilescunt*. Avec ses processions aux multiples sanctuaires de la cité, la *'omra* de

---

(1) Moslim, I, 480, 5 ; Nasā'ī, *Sonan*, II, 24, 7 ; Azraqī, W., 132.
(2) Moslim, I, 483 ; Nasā'ī, *loc. cit.* ; Azraqī, *loc. cit.*
(3) Moslim, I, 459, 477, 480 ; Nasā'ī, *loc. cit.*
(4) Moslim, I, 484. Comp. les remarques de Snouck Hurgronje, *Mek. Feest*[2], 34-35.
(5) Azraqī, *loc. cit.* Cf. Ḏahabī, *Taḏkira*, II, 171, 1.
(6) Wensinck, *op. cit.*, 8 etc.

Raǵab était comme la *Toussaint* de la gentilité mecquoise, cérémonies où se retrempait la ferveur du polythéisme qoraišite.

Désormais les croyants pourront, en sûreté de conscience, « consacrer à Allah le pélerinage et la *'omra* » (1), tous deux dûment réformés et débarrassés des grossières accointances païennes. A la fin de son mémorable pélerinage et avant de retourner à Médine, Mahomet proclamera au nom d'Allah : « aujourd'hui j'ai parfait votre religion » (2). L'expérience montrera combien il avait eu raison d'escompter l'usure du temps. « Auprès d'Allah, mille ans ne font pas plus d'un jour » (Qoran, **22**, 46).

Plusieurs siècles après sa mort—ainsi nous l'apprend Ibn Ǵobair (3)—les Mecquois continuent à considérer « Raǵab comme un mois béni, une période vénérée et la plus grande de leurs festivités... héritage transmis à travers les générations et remontant jusqu'au paganisme ». Parades mi-populaires, mi-religieuses ; elles conservaient le nom de *'omra* et se prolongeaient pendant la majeure partie de Raǵab. Je regrette de n'avoir pas utilisé le précieux texte d'Ibn Ǵobair dans *Le culte des bétyles*. Rien qu'en s'aidant de la description détaillée du pélerin andalou, il serait possible de reconstituer le programme et la pittoresque physionomie de la foire païenne de Raǵab. On y retrouve les *qobbas* et les cortèges de femmes dont j'ai cherché à préciser le rôle dans « les processions religieuses de l'Arabie préislamite » (4). Dans le tableau très coloré, brossé par Ibn Ǵobair, la suppression des haltes et des sacrifices auprès des anṣāb trahit l'influence de la réforme inaugurée par Mahomet. Pour achever l'islamisation, une des *'omras* ou journées de Raǵab était censée commémorer la restauration de la Ka'ba par 'Abdallah ibn Zobair.

Après le passage d'Ibn Ǵobair, le silence commence à s'établir autour de ces fêtes. Burckhardt ne connaît pas la *'omra* de Raǵab. Le professeur

---

(1) Qoran, **2**, 192.
(2) Qoran, **5**, 5.
(3) *Travels*[2], 128 etc.
(4) Cf. *Bétyles*, 47 etc. Sur les « cortèges » religieux à la Mecque, cf. *Aḥābīš*, 440.

Snouck Hurgronje (1) atteste qu'elle est pratiquement tombée dans l'oubli et que c'est en Ramadan que les Mecquois accomplissent la *'omra*. Avec la *'omra* et les parades de Raǵab disparaissait le plus tenace souvenir du vieux paganisme arabe, le principal obstacle à l'établissement de l'unité de sanctuaire dans l'islam.

P. S. Au moment de donner le bon à tirer, je reçois la très originale étude de M. Ṭāha Ḥosain, professeur à l'Université égyptienne du Caire, في الشعر الجاهلي, Le Caire, 1926. L'auteur y développe une thèse analogue à celle de Margoliouth, signalée plus haut (p. 125 = 161, note 2). Je renvoie de préférence—comme plus voisin du sujet traité ici—au chapitre (pp. 69 sqq.) intitulé الدين وانتحال الشعر. Je ne puis qu'applaudir aux conclusions qui s'y trouvent développées avec grande lucidité et maîtrise de la matière.

---

(1) *Mekka*, II, 83. Ibn Baṭṭoūṭa (éd. de Paris), I, 382 etc. copie textuellement Ibn Ǵobair. Avec ce plagiaire, on doit se demander s'il a été témoin oculaire.

INDEX (*)

(*) Ainsi que pour les monographies de Ṭāif et de la Mecque, cette table a été très complaisamment compilée par le R. P. Ford. Taoutel, que je remercie cordialement.

Les chiffres renvoient aux numéros des pages entre crochets.

QORAN

Principaux versets, allégués ou commentés.